

G. Politzer

**A filozófia
és
a mítoszok**

GEORGES POLITZER

A FILOZÓFIA
ÉS A MÍTOSZOK

A mű eredeti címe:

GEORGES POLITZER

LA PHILOSOPHIE ET LES MYTHES

(TEXTES RÉUNIS PAR JACQUES DEBOUZY)

ÉDITIONS SOCIALES. PÁRIZS 1969

Válogatta:

MÁTRAI LÁSZLÓ

Fordította:

SZÉKELY ANDORNÉ

*A szöveget az eredetivel
egybevetette:*

KÓNYA ANIKÓ

© Éditions Sociales, 1971

© Gallimard, 1946

(Aragon írása)

A Kossuth Könyvkiadó ebben a kötetben válogatást ad Georges Politzernek, a magyar származású francia marxista filozófusnak, a Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága tagjának legjelentősebb filozófiai műveiből. A válogatás alapja az Éditions Sociales által kiadott „La philosophie et les mythes” c. kötet. Az ott megjelent írásokat kiegészítettük Louis Aragon „A mártírok tanúja” c. írásából vett Politzerről szóló részlettel, amelyből a magyar olvasó megismerheti Politzert, a kommunista harcost, az ellenállási mozgalom egyik vezetőjét. A kötetet, amely filozófiai válogatás, Politzer egy olyan tanulmányával egészítettük ki, amelyet Freud halálára írt, s ebben a freudizmust ideológiailag bírálja. 1971. június

A KIADÓ

Előszó

a francia kiadáshoz

A Kiadó sürgős kötelességet teljesít a fiatalok iránt, amikor átnyújtja nekik Georges Politzer válogatott elméleti és polemikus írásainak ezt a gyűjteményét. A szerzőt, ezt a jelentős filozófust, 1942 májusában Jacques Decour nyelvész, Jacques Solomon fizikussal, André Pican tanítóval, Cadras és Dallidet antifasiszta munkásokkal együtt a hitleristák kivégezték. Mi, akik ifjúkori társai vagyunk, csillapíthatatlan fájdalommal gondolunk arra, milyen barátot veszítettünk benne, s múlhatatlan aggodalommal érezzük, mennyire megnehezítette halála a tudományos gondolkodás fejlődését Franciaországban. Hiszen alapvető művek alkotására nemzedékének gondolkodói közül nem ő volt-e a leghivatottabb?

Jellemének egyenessége és függetlensége, szellemének teljes őszintesége, gondolkodásának mélysége e gyűjtemény szövegeiben nem kevésbé szembeszökő, mint kritikai állásfoglalásának elevensége.

Erejét Politzer főképp annak köszönhet, hogy – miután túl volt az első elméleti tapogatózásokon¹ – föltét-

¹ Ez a tapogatózás és keresés tükröződik abban az írásban, mellyel gyűjteményünk kezdődik.

len hűséggei ragaszkodott a marxizmus-leninizmushoz; biztosan tudta, hogy – minden nehézségen át – a történelem objektív nagy törvényeivel összhangban cselekszik. Szívügye volt a dialektikus és történelmi materializmus, s e tanítás védelmének és magyarázatának szentelte tragikusan megszakadt életét. Mialatt súlyos illegalitásban harcolt a fasiszta megszállók ellen, felismerte a látszatok és a hitlerizmus diadalünnepségeinek hamis fénye mögött a gyógyíthatatlan gyöngeséget, amely a hitlerista vállalkozást emésztette, kalanddá porlasztotta és amely összefüggött azzal, hogy a társadalmi fejlődés törvényeivel a fasizmus képtelen volt helyesen számot vetni. 1941 januárjában Politzer „Forradalom és ellenforradalom a XX. században” c. vitairatában Alfred Rosenberg birodalmi vezető hetvenkedéseire olyan hangnemben válaszolt, mely azoknak az embereknek a tudatát tükrözi, akiké a jövő.

Mint ahogy a háború küszöbén, 1939 júliusában, „A felvilágosodás filozófiája és a modern gondolat” c. nagy cikkében Politzer írta, az imperializmus legrosszabb képviselőinek hallatlanul vad erőszaka éppen abból a tényből fakad, hogy ezek megpróbálják „megvalósítani azt, ami megvalósíthatatlan”. Politzer még tragikus halála napján sem kételkedett a történelmi fejlődés irányában.

Politzer életében a szovjet állam a szocializmus szigeteként jelent meg, a kapitalizmus óceánjából újonnan kiemelkedve. S az óccán dühödt hullámainak árja megindult az ígéret földje ellen. De Politzer biztos volt abban, hogy ami születik, ami fejlődik, az mindig győzedelmeskedik azon, ami idejét múlta. S az elszigetelt szikla valóban állta a vad habok rohamát. Kétségtelen, hogy azóta sok változás történt. A kommunisták, a tények jobb ismeretében, a Szovjetunió olyan történelmi vezetőjét, amilyen Sztálin volt, ma már nem ugyanazzal a mértékkel mérik, amelyet Politzer alkalmazott. De a lényegét tekintve Politzer nem tévedett:

a Szovjetunió erősebbnek bizonyult a fasizmusnál, győzelmet aratott a második világháborúban, s újabb, hatalmas eredmények születtek a szocializmus fejlődése során.

Georges Politzer azok közé a halottak közé tartozik, akik győztek, mégha tudományos munkássága idő híján nem is bontakozhatott ki és csak első művei születhettek meg. Mégha egy bő aratás lehetőségét el is veszítettük, Politzer az élet és a jövő oldalán állt.

A fiatal értelmiségiek ezrei, akik ma a marxizmus felé fordulnak, az ő utódai.

Harcos materializmusa egyre példamutatóbb! Nyomon követhetjük ebben a gyűjteményben szívós harcát a pozitivizmus ellen, a filozófiai idealizmus és a vallás kíméletlen leleplezését, olyan felszabadító tan fejlesztésére tett erőfeszítését, melynek francia forrásait, a XVIII. századi gondolattal és azon túl a karteizianizmussal fennálló kapcsolatait mindenkor méltán hangsúlyozta.

Az 1968-ban Bécsben tartott nemzetközi filozófiai kongresszuson minden komoly megfigyelőnek észre kellett vennie, mennyire nő az érdeklődés a marxizmus iránt a hivatásos filozófusok körében és azon kívül is; s a dialektikus és történelmi materializmus legkonokabb ellenfelei kénytelenek voltak szörszálhasogató érvekkel magyarázgatni, hogy az érdeklődés kétségkívül nő, de ez egyáltalában nem bizonyítja a marxizmus befolyásának fokozódását!

Valójában korunk aktív és újító szellemű ifjúsága – persze időnkénti hullámvázásokkal – Franciaországban és sok más országban mindinkább a munkásosztály filozófiája felé orientálódik. Mennyire örülne ennek az a harcos filozófus, aki a tudományos gondolkodás frontjának élén járt, aki a szellemi alkotásokat egyúttal közéleti tetteknek fogta fel, s aki az elmélet és a gyakorlat egységét vérével pecsételte meg!

Georges Cogniot

Louis Aragon

Georges Politzerről

Georges Politzer apja ügyvéd volt.² Ő maga a filozófiát tanította a cherbourg-i, az evreux-i és a párizsi gimnáziumokban. Amikor megismertem, 1924 körül, még diák volt a Quartier Latinben. De már kitűnt a „L'Esprit” c. folyóirat körüli csoportban – (ezt a folyóiratot, melynek először „Philosophies” volt a címe, nem szabad összetéveszteni Emmanuel Mounier „Esprit”-jével) – kitűnt a gondolkodás állhatatossága iránti érzékével, valamint a bölcsélet és a történelem hivatalos tanításának üressége el-

¹ Részlet Louis Aragonnak, „A mártírok tanúja” c. művéből, amelyet 1942. februárjában Nizzában írt Jacques Duclos felkérésére, hogy megörökítse a Francia Kommunista Párt vértanúit. Aragon munkáját gépirással sokszorosították és terjesztették az ellenállásban. „Az írógépek összeesküvése” eljutott külföldre is és 11 rádióállomás sugározta. A felszabadulás újra megjelentette a „L'homme communiste” c. kötetében. (Gallimard. Párizs 1946.) Magyarul „A kommunista ember” címmel jelent meg. (Szikra 1950.) Fordította: Murányi-Kovács Endre. – *Szerk.*

² Georges Politzer a magyar származású francia kommunista filozófus 1903-ban született Szegeden. Az ellenforradalom kezdetekor Franciaországba emigrál. A Sorbonne-on Jean Paul Sartre-ral, Simone de Beauvoirral és Raymond Aronnal együtt tanul filozófiát. – *Szerk.*

len érzett lázadásával; ehhez hasonló értékűt csak Charles Péguy magatartásában látok, amit e század elején szembehelyezkedett a Sorbonne-nal. Az évek folyamán figyelemmel kísértem bátor magatartását, amellyel az idealizmustól a materializmushoz jutott, miközben gondolatait mindig ellenőrizte a tények zordon mérlegén. 1927 felé egy pszichológiai folyóiratot alapított, mely rövid ideig jelent meg. A pusztá szavakkal meg nem elégedő fiatal filozófust szellemének logikája, mely éppen olyan kérlelhetetlen volt önmagával, mint másokkal szemben, egyenesen a marxizmushoz vezette.

Szokták azt mondani: az ember tudásának kezdete az, hogy önmagát tudatlannak ismeri el. Emlékszem, amint Georges Politzer – akit megrémített, meg kell mondanom, az a fekete tudatlanság, amely a foglalkozásszerűen gondolkodóknak vagy íróknak gyakran osztályrésze – azt vallotta egy napon, vagy nyolc éve ennek, úgy gondolom, Villeurbanne-ban, hogy amikor felismerte a maga részére a marxizmus szükségességét, az első érzése az volt: milyen haszontalan mindaz, amit addig ismerni vélt; számára a marxizmus fénye elsősorban saját éjszakáját mutatta meg.

A marxizmus elfogadása számára az újrakezdést jelentette. Mélységesen felforgatta az életét. Ez a filozófus olyan mélyen megértette a gyakorlati élettel kapcsolatban nem álló filozófia nyomorát, olyan jól fogta fel Marx tanításának ezt a tételét, hogy ez már meg is magyarázza egész létét és maga megtagadását, az önfeláldozását az élet iránt. Mindez mindig visszatartotta attól, hogy feltűnő, hosszú lélegzetű és egyéni dicsőségét szolgáló munkára vállalkozzék – bár erre kétségkívül képes volt.

Így rendelte alá gondolkodását, munkáját, életét a szolgálat halovány dicsőségének. Sokat írt, keveset írt alá. Napjait és éjszakáit azzal töltötte, hogy tényeket gyűjtsön ösz-

sze. Önfeláldozóan járult hozzá a politikai gazdaságtan fejlesztéséhez, nem az olyan elméletgyártók módján, akik nevüket egy csillogó paradoxonhoz kötik, de mint a laboratórium tudósa, aki százszor újrakezdi ugyanazt a kísérletet, ellenőrizve a körülményeket. Számára nem léteztek nemes vagy nemtelen tények. A statisztikák ijesztő játéka, az árak, az illetékek, a fizetések türelmes tanulmányozása, annak a hatalmas pénzügyi gépezetnek a türelmes szétszeletelése, amely gépezet mögött a háború torz arca rejtőzik – ez volt az ő hatalmas területe, amelyben megtalálta, hogy mivel fegyverezheti fel a többieket a kikerülhetetlen harcokra.

Mégis, nagy tehetségű ember volt. Kemény, vitatkozó, a gondolkodás mestere, aki egyszerűvé és világossá tudta tenni mindazt, amit a többiek kedvük szerint összezavartak, bonyolulttá és megtévesztővé változtattak. A Sorbonne-on nagy visszhangot keltő doktori disszertációt nyújtott be, ez megszerezte számára az egyetem haladó gondolkodóinak tiszteletét. Mikor letette a tanári vizsgát, 1928-ban a Rieder kiadónál közzétette „A pszichológia alapjainak bírálata” c. könyvének első kötetét, amelynek alcíme ez volt: „A pszichológia, a pszichoanalízis”. Egy másik kiadónál (Édition des Revues) jelentette meg Arouet álnévvel röpiratát: „A bergsonizmus, e filozófiai parádé vége”. És abban a pillanatban, amikor a filozófusvilág nagy tehetségű filozófust fedezett fel benne, hirtelen elhagyta a „tisztta filozófiát” a politikai gazdaságtanért. A „L’Humanité”-ban, a „Commune”-ben, a „La Pensée”-ban, az „Europe”-ban, a „Cahiers du Bolchevisme”-ben megjelent cikkeihez hozzá kell tennünk még filozófiai előadásait – azon a Munkásegyletemen tartotta ezeket, amelynek ő volt egyik alapítója – és az oly szívvel-lélekkel írt filozófiai krónikáit a „La Vie Ouvrière”-ben, mert számára a filozófus kötelessége nem annyira a filozófiai elmélkedés volt, mint

inkább a filozófia oktatása és elsősorban azok részére, akiket ebből egy társadalom ki akar rekeszteni . . . És akkor meg lehetne látni ennek a munkának sajátos jellegzetességét, mélységes egységét – és ez helyezi Georges Politzer a fiatal francia marxizmus első sorába. Fel szeretném hívni a franciák figyelmét „A filozófia és a mítoszok” c. tanulmányára, amely 1939-ben jelent meg a „La Pensée”-ben, valamint a megszállott Párizsban megjelent „Forradalom és ellenforradalom a XX. században” c. írására; ez a mi francia filozófiánk kettős és tiszta válasza Rosenberg úrnak, a hitleri bűn teoretikusának blöffjére.

Mindebből, amit itt elmondtam, megértik, hogy nemcsak kommunistának, de mindenekfelett harcos kommunistának kellett lennie. Az is volt. Egész lelkével. És minden engedmény nélkül, egészen a halálig. Az illegalitásban csakúgy, mint azelőtt nyíltan. És amikor itt, Franciaországban már nem volt jogunk arra, hogy kimondjuk gondolatunkat, ő még mindig kimondotta. Majdnem két éven át, a németek által leigázott Párizsban, ott maradt azon a veszélyes helyen, amelyet számára a párt kijelölt és ahol harcolt a hamis tudósok és a hamis filozófusok ellen, akik a szavak sűrű felhőjével álcázták a hitleri seregeket.³

Nemhiába vallotta Descartes-ot legelső mesterének. Mily energiával harcolt azok ellen, akik a béke utolsó éveiben Descartes iránti ellenséges érzületük mögé rejtették az olyan idegen ideológiákat, amelyek csak a porosz fegyverek révén tudtak Franciaországban győzedelmeskedni. Akkor értettük meg valamennyien, hogy mit jelentett állhatatossága, amellyel követelte, hogy a két és fél évszázad emberi ismereteivel gazdagított descartes-i hagyományok uralkodjanak Franciaországban, amikor Abel Bonnard-t,

³ Georges Politzer vezette a párt megbízásából a párizsi értelmiség és az egyetemek ellenállását. – Szerk.

ezt az aljas bábut ültették berlini urai az egyetem rektorának a székébe és amikor ez a bábu Franciaország egyik marsalljának a nevében Descartes-ot első számú közellenségé nyilvánította.

1942 március elején, néhány órányi időközben a „francia”-nak nevezett rendőrség letartóztatta Politzert, Decour-t⁴, Solomont⁵. Március, április, május... három hónap. E három hónap alatt a „francia” rendőrség mindent elkövetett, hogy a szellem e három emberétől kicsikarja a megtagadás, a gyávaság, az árulás szavait. Fenyegetés, ígéret, éhség, kínzás, zsarolás, aljas ajánlatok, minden jó volt – minden hiába volt.

Úgy mondják, hogy Decour az első perctől kezdve nagyszerű volt: szemtelen és megvető. El volt szánva a halálra és azt mondta a pribékeknek: végezzenek gyorsan. Hallgatása acélból volt, belétörték a fogukat. Nem tudtam meg, hogy a szörnyetegek miként akarták megtörni Jacques Solomont. Kétségtelen, hogy gondolkodásának területéig nem értek el ezek a vadállatok, akik nemigen ismerték a kvantumelméletet. Jobban tudjuk, hogy mi történt Georges Politzerrel.

Már előbb fenntartottam magamnak a jogot, hogy beszéljek Vichy börtöneiről és arról, ami ezekben történik. Ne felejtsek el, hogy Decour, Solomon, Politzer a francia rendőrség hatalmába került és ez csak később szolgáltatta ki őket a németeknek. A bűn előre megfontolt volta viszont bebizonyított tény. Politzer hírül adhatta, hogy az első na-

⁴ Jacques Decour 1910-ben született. A német nyelv tanára, a „Com-mune” c. folyóirat főszerkesztője. – *Szerk.*

⁵ Jacques Solomon 1908-ban született. Bölcsész- és orvosdoktori diplomát szerzett. 1931-ben doktorált fizikából. Koppenhágában Niels Bohrtól tanult. Kilenc külföldi városban – többek között Moszkvában, Leningrádban és Harkovban – végzett kutató munkát. A Collège de France tanára lett. Paul Langevin veje volt. – *Szerk.*

pokban fenyegetésként biztosították afelől, hogy Németországban ítélkeznek fölötte és ott is lövik majd agyon. És ő csupán ettől tartott, mert francia földön akart meghalni.

Egész könyv kellene ahhoz, hogy leír hassuk azokat a névvel nem nevezhető és a képzeletet felülmúló kínzásokat, amelyeknek színhelyei a mi börtöneink voltak. A Gestapo vetélytársait semmi sem tartja vissza, sem francia anyjuk emléke, sem az a gondolat, hogy franciák testét és csontjait törik össze. Ezeknek az időknek egyik kegyetlenül megkínzott francia hősnőjét, Madeleine Marzint meztelenül sétáltatták a bűnügyi rendőrség helyiségeiben, gyalázva azoktól, akiket már embereknek sem lehet nevezni. Elbeszérték, hogy 1942-ben egy vegyésznot, fiatal anyát, nyolchónapos gyermekének a bölcsőjétől hurcoltak el, és nem engedték meg neki, hogy értesítse övéit, a szomszédokat; és kilenc napon keresztül, miközben szünet nélkül verték, bár elhagyatott kisgyermekére gondolt, mégis erős volt és hallgatott. Ezután e csodálatos asszonyt kiszolgáltatták a németeknek és Kelet-Európába deportálták.

Tehát ne beszéljünk az emberi méltóságról és higgyük el, hogy ha egy író, egy filozófus, egy orvos, egy tudós áll Berlin urának e szolgálai előtt – ez csak feltüzeli megvadult állati szenvedélyeiket.

Georges Politzert három hónapig tartották bilincsben. Március elejétől kezdve pontosan május 23-ig. Ez idő alatt éjjel-nappal hátrabilincseltek a kezét. Csuklóin sebek keletkeztek, ezek megfertőződtek, kelései pokolvarrá fejlődtek – czeektől, miként egy elkárhozott, szenvedett. Valaki látta börtönében – mielőtt kiszolgáltatták a németeknek – s azt állítja, hogy Politzer csuklóját eltörték, mert itt már láthatóvá vált egy csont, és ez elváltoztatta karját. Vég nélkül kínozták, bikacsökkal verték és husáanggal. Ketten is

kellett, hogy tartsák. És mégis, az arcában még mindig volt valami, amit a kínok nem tudtak kioltani.

De ennek a hosszú mártíriumnak nagy jelenete különlegesen szörnyű körülmények között játszódott le. Az akkori belügyminiszternek, Pucheu úrnak a jelenlétében, aki ezért külön odafáradt. Azzal az ürüggyel, hogy nem tudni milyen leleplezéseket, nem tudni milyen vallomásokat csikarjanak ki belőle, Georges Politzert meztelenre vetkőztették és vadul megvesszőzték, különösen és kitartóan a nemi szervein. Pucheu úr nézte, hogyan csinálják, ő vezényelte a kínzást.

... Ugyanennek a Pucheunek a parancsára állította össze Morbihan megye prefektusa a châteaubriant-i mártírok listáját, amelyen szerepelt Guy Moquet, a tiatal Lalet, doktor Tenine és még több mint húszan. Most Észak-Afrikába szökve, megkísérli, hogy elkerülje a francia nép haragját és megmeneküljön bűnei igazságos büntetésétől. Mindazok, akik olvassák ezt, ne feledkezzenek meg erről imádságukban, és ahogy csak tudják, egyesítsék hangjukat az enyémmel, hogy azok, akik a szabad Algírban Pucheu vád alá helyezését kérik, ezt el is ériék a Francia Nemzeti Felszabadulási Bizottságnál – hiszen ez ad nekünk reményt arra, hogy lesz még francia igazságszolgáltatás. Ezzel a feltétellel hihetünk csak az igazságszolgáltatásban és mi ebben hinni akarunk.⁶

Georges Politzert nem ítélték el. Csakúgy, mint Jacques Decourt. Csakúgy, mint Jacques Solomont. Vichy, félve, hogy felelnie kell ezekért a rendőrség által rá hagyott, halálra marcangolt mártírokért, egyszerűbbnek találta, ha kiszolgáltatja – őket is – a náciknak. Állítólag éppen ebben az időben Párizsban merényletet követtek el egy né-

⁶ Pucheut, a fasiszta kormány egykori belügyminiszterét 1944-ben Algírban halálra ítélték és kivégezték. – Szerk.

met hadbiztos ellen. Georges Politzert nyolc nappal előbb arra kérte fel a Gestapo, hogy „működjék közre a francia ifjúság átnevelésén”; ezen az áron biztosítják számára szabadságát, feleségét is – akit ugyancsak letartóztattak – és bőségesen gondoskodnak róluk és gyermekeikről. És képzeljék el, azt felelte: nem; és mikor újra visszajöttek hozzá, megtudhatták, hogy nyolc napi gondolkodás után sem változott meg válasza.

Így aztán május 23-án reggel 6 óra körül kirángatták cellájából, odalökték egy túszcsoportba, s délután 2 óra tájban mindannyiukat agyonlőtték. „Azt a nagyságot, amely őt az emberek fölé emelte, nem tudom kifejezni”, írja egy tanú. Haláláig énekelte a Marseillaise-t. A Mont Valérienen történt ez, csakúgy, mint 1941 szeptemberében az ügyvédekkel, csakúgy, mint az Antropológiai Múzeum tudósaival.

Bevezetés¹

A szellemi életnek szüksége van tápanyagra, a filozófiának pedig szüksége van reális anyagra, hogy a szellemnek megfelelő tápot nyújtson. Nem olyan anyagról van itt szó, amely ellenkezne a gondolattal és vele szemben külön realitást alkotna, s amellyel a gondolat csak instrumentális vagy elméleti közvetítés révén léphetne érintkezésbe. Egyáltalán nem az anyag és a gondolat klasszikus ellentétéről beszélünk, hanem arról, ami valóságos lendületet ad egy filozófiának, aminek következtében ez a filozófia valóságos értékek kibontakozásává válik és így szert tesz a szó arisztotelészi értelemben vett *természetre*; arról, ami által ez a kibontakozás és ez a lendület nagyon reális valaminek felel meg és olyan belső szükségszerűségből meríti energiáját, amelynek a nagy filozófiák a belőlük áradó vidám bizonyosságot köszönhetik; szóval, aminek eredménye, hogy még azt is, amit helyeselnünk lehetetlen, nem érezzük önkényesnek, hanem csak olyan mozgásnak, mely más, mint a miénk. Ám az ilyen anyagnak a tápereje nem végtelen

¹ Ezt a tanulmányt Politzer 1925 őszén írta. Megjelent a „L'Esprit” 1926 májusi számában.

és az ilyen anyag maga sem végtelen: eleinte táplálja a filozófiát, de idővel kimerül és azután már nem tud a szellemnek megfelelő tápot nyújtani.

A szellem újjászületése új anyag felfedezésével függ össze. Ez a felfedezés olyan időszak után következik be, amely anyag nélküli, amely látszólagos tudatosság ellenére tudattalan megrázkódtatások sorozatának, mesterkedések és irreális bonyodalmak túlhajtásának időszaka, árnyalatok, szörszálhasogatások időszaka, egyszóval: skolasztikus.

Egy új anyag felfedezése elsöpri a mesterkedéseket, az árnyalatokat; a szörszálhasogató kifinomultság nem számít többé. Mindaz, ami az anyag nélküli időszak dicsőségét alkotja, már csak szörnyű sekélyességnek látszik; a szellem, úgy tűnik, a barbárság és durvaság útjára tér. A felfedezés hirdetői leegyszerűsítőkné és tudatlanoknak látszanak – szükségszerűen, mert hiszen mások és így azoknak az értékeknek a viszonylatában, amelyek számítanak, már nem nyújtanak semmit. A problémákat ettől kezdve nagy fogalmakban vetik fel; a gondolkodók régi ökonómiája a szó szoros értelmében szétzúzódtott; ezek az áramlatok, amelyek az ő törvényeik iránt közönyösek maradnak, nekik elviselhetetlenek; nem jelentenek nekik semmit. Néhány gondolkodónak nincs ideje várni; az új anyag türelmetlensége hajtja; nem fordíthatnak többé gondot a stílusra; a retorika és az esztétika elhomályosul egy olyan nyelvezetben, mely már csak a kifejezés szolgáloja.

Ezek rendkívül egyszerű igazságok, s elismertetésük semmilyen nehézségbe nem ütközik. Olyan tételről van szó, mely elvontan megfogalmazva helyet foglalhat a többi között, anélkül, hogy bárkit is meglepjen; nincs semmi eredeti benne. De ha pontos jelentést akarunk neki tulajdonítani, ha *a filozófia, a filozófiatörténet* síkjáról át akarunk térni a *megnyilvánulás* síkjára, ha már nem

általános szabályokat állítunk fel, hanem *valóságos helyzet* kifejezésére törekszünk, ha konkrét és aktuális tényekre célozunk, akkor egyöntetű tiltakozással találkozunk. Ameddig azt mondjuk, hogy akadtak a filozófia történetében anyag nélküli filozófiák és olyan filozófusok, akik becsületes vagy képmutató mesterkedések túlhajtásában merültek ki és anyaghiányuknak egyáltalán nem voltak tudatában, addig legföljebb az időpontokról fognak velünk vitázni. Ameddig azt mondjuk, hogy a szellemi újjászületés új anyag felfedezésével függ össze, amikor is az árnyalatokat elsöprik, mert nagy fogalmakban vetik fel a problémákat, üdvözölni fognak bennünket nézeteink lelemenyességéről. Ha azonban azt mondjuk, hogy *exzentúl* a problémákat nagy fogalmakban kell felvetni; hogy *exzentúl* az árnyalatokat el kell söpörni, mert itt az új anyag: akkor már csak vulgarizátorok és tudatlanok leszünk, s tetejében még megszállottak is. Minden jóindulat, mellyel eszméink iránt netalán viseltetnek, tüstént elpárolog attól az egyetlen ténytől, hogy meg akarjuk pontosan határozni ezeknek az eszméknek a tartalmát. Mert ilyen e szituáció törvénye. Az anyag nélküli filozófia filozófusai *tudattalanok*, s az a komikus bennük, hogy bár határozottan tudják, miszerint vannak filozófusok, akik nincsenek tudatában anyaghiányuknak, ennek ellenére képtelenek megállapítani *önmagukon* azt a betegséget, melyet *másokon* felismernek.

Korántsem akarunk hivalkodni a fogadtatással, melyben bennünket részesíteni fognak, mivel ez nem fontos a mi sorsunkra, sem általában a szellem sorsára nézve. S jóllehet bizonyosak vagyunk abban, hogy sohasem szakítottuk meg kapcsolatainkat a szellemmel, mely a legnagyobbakban megtestesült, s jóllehet szeretnénk lényegében fenntartani ezeket a kapcsolatokat, filozófusi rangunkra való hivatkozások nem fognak bennünket eltántorítani saját

igazságunktól. Éppen azért nem kívánunk járulékos külsőségek bőségével hatni, mert beérjük azzal, hogy igazunkkal hassunk. S mivel biztosak vagyunk abban, hogy van új anyag, a relativizmus semmiképp sem állíthat meg bennünket. Hiszen már Platón megmondta: az igazság vadászat, mi pedig azt mondjuk, hogy az igazság *kaland*. E kaland végét senki sem ismeri. A kishitűség apostolainak nincs igazuk, kivéve mozdulatlanság esetén. Az igazság merészségére van szükségünk, mint Hegel mondta. A gyakorlati merészségen túl, mely abból áll, hogy a zsarnok szemébe vágjuk az igazságot, meg kell látni az elméleti merészséget: felelősséget kell vállalni az örökkévalóság előtt. Elérkezik egy pillanat, melyben a józan észnek már nem kell hallgatnia a józan ész tanácsaira és ezt a pillanatot mernünk kell felismerni. Van olyan pillanat, melyben az igazság szárnyalni akar: akkor merni kell követni természetes röptét. Próbálkozni kell; az igazság nem kész dolog, mely várja a felfedezőt, az utazás végén majd ott *lesz*. De addigra minden annyira megváltozhat, hogy az indulás pillanata az őstörténetbe vész.

Nem ringatjuk magunkat illúziókba felfedezésünk eredetét illetően; nagyon jól tudjuk, hogy nem fáradságos kutatás folytán jutott el hozzánk, de nem is merőben egyéni elégedetlenséget fejez ki. Bizonyos életet éltünk át és ez az élet most elviselhetetlenné vált számunkra; de ez *egyetemes szükségszerűségnek mutatkozik*, mert teljes odaadással éltük át ezt az életet, s ha most elviselhetetlenné vált számunkra, az abból adódik, hogy szükségszerűen folytatódik ez az élet, mely jelenleg tagadja azt, ami vele ellentétes. Ebben a tagadásban és ebben a lázadásban tehát nem vak és *rossz tagadás* van, ellenkezőleg, ez a *jó tagadás*, mely az új élet diadalából ered. Ez az élet a szellem élete. A szellem iránti szeretetből szenteltük magunkat a szellemi életnek, olyan formában, mely számunkra hozzá-

férhető volt az adott időben, amikor születünk; de mivel valóban és föltétlenül élt bennünk a szellem iránti szeretet, a tanításnak szükségszerűen tanítóink dicsőségére vagy szégyenére kellett válnia: mert táplálni kellett azokat, akik valóban éheztek. Nincs semmi hiúság ezekben a szavakban, és a jelenség jól ismert. Csak egy tény van: tudniillik, hogy szerettük a szellemet, hogy föltétel nélkül jöttünk hozzá. Mindegyikünk egyedül jött, s a legtermészetesebben feltételeztük, hogy mindenkit ugyanaz a szeretet vezetett, de meg kellett hajolni a tény előtt; kiderült ugyanis, hogy csupán néhányan vagyunk, akik találkoztak, s csak akkor tettük ezt a rendkívüli felfedezést, tudniillik, hogy egyedül vagyunk, akik igazán és föltétlenül szeretik a szellemet.

S így mert föltétlenül szerettük a szellemet, mert mindig feszülten vártunk az anyagra, végzetszerű volt, hogy előttünk táruljon fel a kor nagy titka, tudniillik: *hogyan szoktunk iskolában élni.*

Nem kell nagy mélységekig hatolnunk, hogy ezt a megállapítást igazoljuk. Az anyag hiánya a legkülsőlegesebb és legfelszínesebb jelekben megmutatkozik.

Mindenekelőtt egy közismert tényre hivatkozunk: a filozófia története a XIX. és a XX. században a legkülönbözőbb rendszerek folytonos fel- és letűnését mutatja, olyan kísérletek sorozatát, amelyek egytől egyig terméketlenségbe és nagyrészt feledésbe süllyedtek. Fichte, Schelling és Hegel, mind a három nagyon híres filozófus volt, tanaik egy ideig uralkodtak a német egyetemeken, de azután általános gúny tárgyává váltak – sőt a csődbe jutott filozófiák legjellegzetesebb mintapéldányaivá és legfőbb forrássá mindazok számára, akik a filozófia lejáratására törekszenek. Schopenhauernek jelentős posztumusz sikere volt, kivált az ifjúságnál és az irodalmi körökben, azoknál, akiket a németek a „Gebildete Laien” („művelt laikusok”) megnevezéssel illetnek. De mi maradt meg ma

Schopenhauerból? Néhány emlék; az lett belőle, ami mindig is volt, olyan filozófus, akit nem munka, hanem pihenés céljából olvasnak. Volt Nietzsche is; de először is Nietzsche nem filozófus e szó pontos értelmében véve, másrészt miután fiatalkorunktól kezdve magunkba szívtuk alapeszméit, később, ha írásait olvastuk, nem tudott nekünk semmit sem nyújtani, ami igazán mély, s ilyenformán nem gondoljuk, hogy valamit is köszönhetünk neki, ha csak nem olyan eszmék formuláit és neveit, amelyekből mindenképp meg kell szabadulnunk. Eduard von Hartmannról még csak beszélni sem érdemes; majd minden filozófus véleménye szerint Hartmann merőben formálisan végezte el a rendszerező filozófusok eljárását, miközben nagyon banális és lapos eszmét rendszerré emelt. A hegelianizmus bukása után volt egy áramlat Németországban, melyet Kanthoz visszatérésnek neveztek; de a „forráshoz való visszatérés” úgyszólván mitsem adott; egyrészt az úgynevezett *Kant-filológiához* vezetett, azaz az összes németországi szegények ostobaságát a „Tiszta ész kritikájá”-nak szövegére vetítette rá, s másrészt létrehozott pusztán melléktermékként néhány kis filozófiát, amelyek csak azért születhettek meg, mert feledésbe ment, hogy bizonyos pontok taglalása már megtörtént és újabb felfedezésükre semmi szükség sincs, vagy amelyek több kötetben kifejtének félig elgondolt gondolatot és ez a kifejtés, ha a gondolatot végigvinnék, csak egy új bekezdést igényelne: a Cohenek, Rickertek, Avenariusok és társaik felsorakoztatását.

A skót iskola, valamint Stuart Mill és Spencer filozófiája szintén óriási sikert aratott és hosszú évekig éltette az egyetemeket. De végül torkig voltak velük, s ma csak Stuart Millnek van néhány többé-kevésbé ismeretlen képviselője. Azután következett a pragmatizmus, az új humanizmus, amely mindenkit megszáditott, kivéve azokat, akik a filozófiai tankönyvek metafizikájának hagyományos

problémáit feltették tőle. Ráadásul: az egyetemi tolvajnyelv filozófiái, az angolszász egyetemek „szemináriumainak” szülöttei; az unalmas és kezdetlegesen ügyefogyott tárcafilozófiák, melyekben durván felfedezhetők a klaszszikus filozófia, a neohegelianizmus, a kritikai realizmus stb. legelkoptatottabb eszméi; a biológiai filozófia és a matematikai filozófia, Russell családja azok számára, akik nem tanultak matematikát és mélyen meghajolnak az $\int$ (integrál) és a Σ (szigma) előtt s akik hisznek abban, hogy a matematikai logika szellemi üdvözülést hoz.

Végül Franciaországban ez a jelenség egészen kirívó. Victor Cousin, aki Németországban Condillacot, Franciaországban pedig Schellinget képviselte, s aki nem tudott filozófiai gondolathoz nyúlni anélkül, hogy azt el ne torzítaná, olyan dicsőségnek örvendett, mely Caro retorikájába fulladt. Auguste Comte már csak doktori disszertációhoz nyújt témát és tantervekben szerepel; A. Fouillée, az eszmei erők filozófusa még csak nem is került utunkba, s alig néhány aggastyán beszél még ma is megindultan Guyauról, a francia Nietzsche-ről, az „Irréligion de l'avenir” (A jövő hitetlensége) szerzőjéről. A termékeny Renouvier-nak még van néhány középkorú tanítványa, de mindinkább kiszorítja őt Hamelin, aki sikerét, főképp az ifjúságnál, annak a ténynek köszönheti, hogy Franciaországban úgyszólván ő az egyetlen menedéke azoknak, akik nem szeretik Bergsont. Kétségtelen, hogy Bergson dicsfénye még töretlen, de iskolájának bizonyos fokú felbomlására már látható jelek utalnak.

Bergson az egyetlen, aki valóban adott eszméket. (Azt mondják róla, hogy filozófiája nem olyan, mint a többi, minthogy életfilozófia és ugyanazt a módszert kell rá alkalmazni, melyet Bergson általában a filozófiára ajánl.) Filozófiája azonban, bármily eleven és mozgékony, valóságos skolasztikát hívhatott életre, kodifikált formulákkal,

automatikus indítású metaforákkal, amelyek tehát maguk is közhelyszerű, megmerevedett és mechanikus alakzatok, s ez a kór a bergsonizmust sokkal gyorsabban megfertőzte, mint bármely filozófiát, mely „intarziához hasonlóan” darabjaira bontható. Ugyanis most az első jött-ment is rugalmasságot színlelhet, ha a valóságra és a fejlődésre néhány klasszikussá vált jelzőt ragaszt és olyan dolgokról beszél, melyeket az emberek nem értenek; egyszóval, a bergsonizmusból *technika* lett, olyasféle, mint Lullus mestersége („Ars magna”). Ilyképpen a tanítványok magatartása és a bergsonizmus által befutott út tökéletesen leleplezi és még azok előtt is feltárja e filozófia fogyatékosságait, akik a tan létrejöttékor képtelenek voltak hibáit meglátni. Felsorolhatnánk Boutroux-t is, de az ő filozófiája – ha egyáltalán volt filozófiája – nem egyéb szörnyű keveréknél. Akárhogy áll is a dolog – „Études d'histoire de la philosophie” (Filozófiatörténeti tanulmányok) és „La Contingence des lois de la nature” (A természeti törvények véletlen volta) c. írásain kívül ma már nem olvasnak tőle semmit. Lachelier-ről fölösleges beszélni, mert maholnap már csak emlék lesz belőle. Másrészt pedig a kritikai idealizmus helyi filozófia és nem tartalmaz semmilyen nagy eszmét; létrejöttét annak a szükségletnek köszönheti, hogy a „Tiszta ész kritikája”-t a többiek számára a modern matematika fényében újra értelmezzék.

Ezek nem a mi sajátos értékeléseink; csupán körvonalakban próbáltuk őket megfogalmazni, úgy, ahogy számos kortársunkban élnek. Beszámoló egy *valóságos* helyzetről, szinte bibliográfiai megállapítás. S e helyzetkép láttán a filozófia hiábavalósága miatt sópáncodnak. Mindenki ismeri a filozófiai törekvések haszontalanságáról elhangzó panaszokat; a filozófia története az utóbbi évtizedekben voltaképp kínos haldoklás története. Persze ez a jelenség sem új. Más korszakok történetében kutatva szintúgy találunk

egy sereg nevet és egy sereg elméletet, amelyek mindörökre eltűntek. S ha nem idegenkedünk az efféle párhuzamoktól, azt mondhatjuk, hogy miként a természetben, ugyanúgy e szellemi területen is, az igazi műveket roppant pazarlás előzi meg. De más korszakokban legalább van egy irány, s az a benyomásunk, hogy tisztán látó elmék előre tudták, melyik tanítás győz és melyik fog elbukni. Most pedig mindazok közül, akik körülöttünk élnek vagy a közelmúltban működtek, nincs egyetlen valódi nagyság sem, s utunk során egyetlen vérbeli filozófussal sem találkoztunk. Sőt, ellenkezőleg: valamennyien úgy éreztük, hogy ha megragadtuk azt, ami bennünket megelőzött, ha megismertük elődeink közül a nagyon nagyok történetét, már nem marad számunkra semmi.

A természettudományoknak a XIX. században bekövetkezett föllendülése a filozófusokat a jövőtől való iszonyú félelemmel töltötte el. Mindannyian úgy érezték és még mindig úgy érzik, hogy bármely tudós, ha mégoly közép-szerű és kisszerű is, könnyedén *megcáfolhatja* a legnagyobb elméleteket, egy lángelméét is, amilyen Schelling volt. Azt hitték tehát, hogy a filozófia megmentése végett a természettudományokhoz kell idomulniuk; a filozófiát szaktudománnyá kell átgyúrni, módszerrel kell ellátni úgy, hogy e módszer alapján a filozófia tudományos pontosságra tegyen szert. Nem akarok beszélni a tudományként elgondolt metafizikáról, a kísérleti metafizikáról, mert akik ezeket az elméleteket felállították, túlságos pozitívizmusra törekedve nem voltak eléggé pozitívek; úgy vélték, hogy a tudományos pontosság mechanikus valami, hogy minden mélység fölösleges és hogy az egzakt tudományok külső jegyeihez való pusztá alkalmazkodás útján már nagy forradalmat lehet végbevinni a szellem birodalmában. Beszélni szeretnék azonban azokról, akik igyekeztek bevezetni a filozófiába a tudósok eljárásait, összegyűjteni és rendszerezni a filozófiai

ismereteket, lefektetni olyan szókészletet, mely *ne varietur* (ne változzék) és meghatározni egy olyan műszabályt, hogy nehézségbe ütközve elég lenne a Leibniz által előre láttat jelszó: *calculemus* (számoljunk).

Igen, ezek az urak abból a gondolatból indultak ki, hogy minden probléma terminológiai kétértelműségeken alapszik, s ha a terminológiai rögzítés kellőképpen megtörtént, a problémák is eltűnnek: tehát az egész filozófiát önmaguk szerint ítélték meg, s nem vették észre, hogy ez az elmélet, mely igen jól alkalmazható a *kicsinyekre*, a *nagyokat* illetően egyáltalán nem érvényes.

Másrészt fölöttébb jelentős vonás: felújították *valamiféle kombinálás* gondolatát, s a formális logikát megint a filozófia menedékének tüntetik fel. A világ megmentése a formális logika segítségével! Ha legalább valami újat találtak volna fel! De kombinatív mesterségük maga sem több a majmolásnál, hiszen azok, akik javasolták, egyáltalán nem fáradoztak azon, hogy valamit *feltaláljanak*, miután teljesen elfelejtették, hogy a matematika, melyhez hasonlóvá akarták tenni „mesterségüket”, éppen valóságos és bámulatos találmányok összessége.

Ezt a próbálkozást bizonyára kétségbeesés szüli: nem merülhet fel ott, ahol van anyag, de mindenütt előfordul, ahol az anyag hiányzik. Ez a szeretet a tisztán külső forma és az üres precizitás iránt, az egész ál-matematikai apparátussal együtt, nem egyéb mechanikus játékszernél, akárcsak ez az egész természettudomány-utánczás, ámde nem hatalmas és eleven játék, aggoknak való játék csupán, inkább hóbort, mint játék; ürügy, mely lehetővé teszi, hogy elkerüljék a haszontalanság bevallását; szóval felfoghatatlan és érthetetlen mindazok számára, akiknek van *valami mondanivalójuk*, mindazok számára, akiket valóban egy anyag ösztökél.

Ehhez még hozzá kell fűznünk azt is, hogy a filozófiai

foglalkozások színvonala rettentően süllyedt. Ha ugyanis örülnek egy Schelling és egy Hegel bukásának, nem azért örülnek, mert nagyon szeretik az igazságot, hanem inkább azért, mert elégtétellel látják, hogy az egyszerű eszmék, a könnyű eszmék, a nyugodt és mindenki által kezelhető eszmék megint közkedveltek, s háttérbe szorul a nehézség, az *erőfeszítés*, a valóban fárasztó munka; szóval, hogy a józan ész lép a szellem helyébe! Mert a teljes anyagihiányban szenvedő filozófusok szegénységükben gyűlölik a gazdagokat, s amikor reális anyag híján még rendelkezhetnének a történelmi anyaggal, helyett hogy legalább ezzel gazdagodnának, ezt is elszegényítik, amíg elviselhetővé és könnyen emészthetővé nem válik. Elmélkedésüket lényegében néhány olyan filozófusra korlátozzák, akik nem jelentenek semmiféle szembeötlő nehézséget vagy csupán olyan nehézségeket, amelyek könnyen átalakíthatók akadémikus jellegűekké, ezek pedig a mai skolasztika tolvajnyelvében önmaguktól feloldódnak. Ami a posztkantianusokat illeti, őket többnyire, főképp Franciaországban, csak Auguste Comte alapján ítélik meg. Az egész francia filozófia fölött a filozófia iskolai tanterve lebeg; nem ismernek más problémákat és nem is jut eszükbe, hogy a problémák másképp is felvethetők: a filozófiai gondolkodás ebből a tantervből kiindulva megreked benne és mindig ide tér vissza; a leghíresebb példa erre kétségtelenül Bergson. Minthogy kizárólag olyan problémákhoz kapcsolódnak, amelyek a filozófusban igazi szubsztancia hiányát tételezik fel és amelyek elgondolásához létezni nem is kell, elvetik mindazokat a problémákat, amelyek az ellenkezőjét foglalják magukban: a szellem igazi szeretetét, hatalmasabb szubsztancia adományát. Szóval úgy látszik, hogy a filozófia színvonala lényegileg azokhoz a problémákhoz alkalmazkodik, amelyeket minden igazi filozófia kirekeszt a filozófiából, s főképp azért emlékeznek még örömmel a

posztkantianusok kudarcára, mert a filozófia művelése már nem igényel semmilyen feltételt, a közrendűeknek éppúgy hozzáférhető, mint a nemeseknek – a belépés most lényegi rangkülönbség nélkül történik.

Tehát mindazok, akik körülöttünk nyüzsögnek: racionalisták, intuicionisták, bergsonisták, antibergsonisták, idealisták, pragmatisták, neokantianusok, neohegeliánusok, neo-realisták, kritikai realisták és velük egyetemben a mester-séggel, a tudománnyal vagy a vallással játszadozó filozófusok, valamennyien egyazon kategóriához tartoznak: *anyag nélküli filozófusok*. Valamennyien egyazon iskolához tartoznak: *a jelenkori skolasztikához*.

A jelenkori filozófia színház, melynek a műsora egyszer s mindenkorra rögzítve van: a színészek változnak, a szerepek a végtelenségig ugyanazok. Mindaz, amit egy-egy színész belevisz, csak egy kevés jóakarat, eladdig észrevétlen árnyalat, gesztus, hangsúly. De mindig egyazon síkon maradnak; egyazon keretekbe zárva, a végletekig finomodnak, egyre fogékonyabbak a részletek iránt; észlelik a legcsekélyebb árnyalatokat, a legparányibb egyedi különbségeket. Ebben a rémes mozdulatlanságban a legcsekélyebb változat eseménnyé nő. Ezzel a változattal új filozófiát határoznak meg! Persze nem állíthatjuk, hogy a filozófia mai doktorai valamennyien képmutatók és minden szempontból azok. Bizonyára vannak ilyenek, de vannak nagyon őszinték is. Azt sem állítom, hogy mindaz, amit csinálnak, érdektelen. De ahhoz, hogy őszintéknek találjuk őket és felfedezzük műveik érdekességét, *aszkézist* kell vállalnunk, az ő hangjukhoz kell hangolódnunk, ugyanazok közé a keretek közé kell zárkóznunk és ugyanazokat a korlátokat kell magunk elé állítanunk. S amennyiben az ő síkjukon állunk, annyiban nem tagadhatjuk meg tőlük hódolatunkat, mert műveik jól vannak elkészítve, nagy műgonddal és sok tudással; a maguk nemében tökéletesek. De ennek elisme-

réséhez sajátos síkra kell helyezkednünk és itt ellenállás nélkül el kell merülnünk. Valójában csak megegyezés kérdése lenne számunkra, hogy e szaktekintélyek és e finom árnyalatok síkjára helyezkedjünk, mert tisztességesen dolgozni voltaképp elég: sokat, ha gyorsan akarunk haladni; egy vagy két órát, ha ráérünk, s ha ma nincs ötletem, ez mit sem bizonyít, „haladni kell és a hit majd megjön”!

Mindamellet az árnyalatok e körmönfont filozófiája, úgy látszik, tökéletes egyensúlyban van; még a pusztítás ellenére is, amely fél évtizedenként e rendszerek közt dúl, szinte általános derű honol; tökéletes nyugalom uralkodik ezek között a filozófusok között, akiket idegen szemlélő szakadék szélén vélne. Úgy látszik, senki sem érzi annak a helyzetnek a tragikumát, hogy *egyetlen* életét olyan műnek szenteli, mely csak néhány óráig marad fenn és kínos utóízt hátrahagyva menthetetlenül elenyészik; úgy látszik, senkit sem aggaszt a nagyon nagyokkal való összehasonlítás lehetősége; senki sem tudja, hogy vannak hegyek és szakadékok; kétdimenziós síkban mozogva az örökkévalóság föltétlen mítosznak tűnik előttük. Mennyei fesztelenség uralkodik köztük; nem ismerik a tévedés szégyenét. Filozófiájuk szövete láthatólag kétszínű: egyrészt tisztán filozófiai célokból, másrészt társadalmi javadalmazásokból szövődik. Az előbbiek változnak, az utóbbiak szilárdak: a püspökségeket tegnap az apostolok kapták, ma a misekönyvek szerzői kapják; Kant és Fichte katedráján folyóirat-cikkek írói ülnek.

Amilyen mértékben elfogy a filozófia valódi anyaga, oly mértékben válik ez az anyag örökkössé, de most már tisztán jelképes minőségben: az igazság nem lesz többé vadászat: híd csupán köztetek és a tisztségek között, s elég, ha valaki mérnök . . .

De nem az emberi tudatban lakozik a problémák ilyen egyhangúságának mély oka; inkább azzal magyarázható,

hogy a hidaknak mindenütt azonos szükségleteknek kell megfelelniük. Hogyan magyarázható, hogy emberek hajlandók ilyen filozófiának szentelni életüket; hogyan magyarázható a pillanatnyi létnek hozott ilyen önkéntes áldozat, ha csak nem azzal a körülménnyel, hogy bármily szegény és ingatag az az „igazság”, melyhez eljutottak, nem ez lesz soha a filozófus „egyetlen java és kizárólagos vigasza”; élvezni fogja mindig az élet közönséges javait és az egész társadalom vigasztalásait. Az életbevágó bizonyosság többé nem a szellemi bizonyosság, s a végtelenségig folytatni lehet a játékot: a gyakorlati bizonyosság hű marad, mindenütt és mindenkor.

Ebben azonban képmutatók. Ugyanis igen jól tudják, mivel mondják is, hogy *az igazság érdekmentes – vagy nem igazság*; s innen csak egy lépés az az állítás, hogy az igazsággal vele jár az igazi szellemi élet, a szellem föltétlen szeretete. Akkor be kellene vallaniuk, hogy nincs *bizonyosság* számukra, mert életük a *bizonyosság* és a *biztonság* kettősségét tételezi; mert a biztonság az igazi céljuk és a lehetséges utak közül választanak egyet. Senki sem siet, mindenki ráér. A filozófia olyan lehetőség, akár a többi! Az igazság is szívélyes és nem egyéb udvariasságnál! Nincs rangsor az értékek között; *elsőrendű problémák csak papíron vannak*; az összes problémák felérnek egymással, a megoldások szintén; s a tévedés valójában ugyanaz, mint az igazság. A filozófia művelői csak játszanak, de anélkül, hogy szórakoznának, azért játszanak, mivel ilyen az élet, hogy ebből a játékból kell megélni! A helyzet ma, úgy látszik, olyan, mint amikor Descartes az alábbiakat írta: „Úgy vélekedtem, hogy sokkal több igazságot találok az embereknek saját ügyeikre vonatkozó, reájuk nézve fontos okoskodásaiban, melyekben a tévedés nagyon hamar megbosszulja magát, mint azokban, melyeket holmi tudós kieszel dolgozószobájában, oly dolgokról elmélkedve, melyek-

nek nincs semmi foganatjuk, s melyek reá nézve is legfőbb azzal a következménnyel járnak, hogy mennél távolabb esnek a józan észjárástól, annál nagyobb hiúságra szolgáltatnak neki okot, mert annál több ész s mesterség kellett hozzá, hogy valószínűvé tehesse őket.”² – Nem, nincs *kockázat* a filozófiában; már csak cirkusz van, ahol időről időre néhány rosszul táplált állatot mutatnak be vadállatnak álcázva.

S valóban szentnek kell lennie annak, aki reális veszélyeknek nézi egy tisztán spekulatív vadászat kockázatos esélyeit, amikor minden a nyugalom és a közöny mellett szól.

A jelenkori filozófiának tehát nincs anyaga, mivel nincs többé tulajdonképpen szellemi bizonyosság sem, s az elérni kívánt bizonyosság csupán gyakorlati bizonyosság. Mivel tudják, hogy eleve el vannak ítélve és kirekesztve az igazságból, nincs számukra más kárpótlás, csak a biztonság.

Mindamellet van ebben az anyag nélküli filozófiában egy igen különös tény. Először is az, hogy az idealizmust csak Fichtétől kezdve sújtják átokkal, Kant javára pedig nagylelkű kivételt tesznek. Sőt mi több, ez az egész filozófia úgyszólván a „Tiszta ész kritikája” körül forog. Mindössze két probléma van: miképp lehet a „Tiszta ész kritikája” által megvont határok között megmaradni vagy miképp lehet e határok közül kibújni. Az egyik csoport azon gondolkodik, hogy amikor a fizika és a modern matematika pl. megcáfolta a „Kritiká”-t, hogyan lehetne mégis ragaszkodni hozzá. A másik csoportnak az a problémája, hogy az adott alapeszme segítségével miként lehetne a klasszikus metafizikát művelni. Az egyik csoport megmenti a kantianizmust azáltal, hogy a „Kritiká”-ban kü-

² *Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről.* Budapest 1906. 17. old.

lönbséget tesz az örök séma és a járulékos részletek között; a másik csoport próbál megszabadulni Kanttól az ész pragmatikus-biológiai elmélete útján – azon az alapon, hogy mivel az ész a hatás és visszahatás szerve, melynek lényege nem az elmélkedés, az ész kritikája nem állhatja útját az elmélkedésnek. De úgy látszik, minden fejben Kant uralkodik.

Ebben a tekintetben azt szokták mondani, hogy a „Kritika” két utat nyit meg. A „Kritika” az ész korlátainak felfedezése. Ez a korlátozás pedig az *idealista eszmén* nyugszik. A „Kritika” tehát a korlátozás tana és egyszersmind a szabadság tana. Ki lehet indulni a korlátozásból és ki lehet indulni a szabadságból. A filozófia történetében a két lehetőség közül az utóbbi valósult meg a legfényesebben, mert valóban elképzelhetetlen, hogy aki a „Kritiká”-t olvassa, meg ne mámorosodjék a spekulatív szabadságtól. Ezt az utat követte Fichte, Schelling és Hegel. De ez eltévelyedés volt, mondják, s a posztkantiánusok kudarcot vallottak. Vissza kell térni Kanthoz, s a korlátozásból kell újra kiindulni. A posztkantiánizmus alapján véve csak véletlen jelenség. Nem létezik más, csak a tudományok kritikája és filozófiája. S még azok is, akik magasabbra törnek, közvetlenül a „Kritiká”-ból akarnak újra kiindulni. Egyetértenek ellenfeleikkel – nyíltan vagy elvben – a posztkantiánusok kudarcát illetően.

A magyarázat kezdetben könnyűnek látszik, mert egy általános dedukció kalandja, bármilyenek legyenek is esélyei a sikerre, hősi kaland, valóban méltó a szellemhez, minthogy a szellem valójában e kaland során formálódik. De éppen ez a kaland tűnhetik *elviselhetetlennek*, mert a szellemi feszültség, amely jellemzi, bizonyos elmék számára halálos lehet. Ez utóbbiak tehát, pusztán egészségügyi óvatosságból, bizalmatlanul fogják kezelni. Ezek az emberek tehát joggal örülnek a „posztkantiánusok kudarcának”, mint

ahogy örülni lehet egy csapás megszűnésének. Természetes, hogy el akarják tüntetni az egész *légkört*, mely „a német filozófia aranykorának” filozófiáit jellemzi – mert azután visszatérhetnek az emberiség örök problémáinak ki-kiáltott problémák könnyű álláspontjára, a hajlékony sémákra, a pihentető eljárásokra. S így is történt. Legszívesebben Szent Tamás Arisztotelészére tértek volna vissza, de ő túl régen élt. Az idealista eszme mindenképpen nagyon elevenen élt, s a skolasztikus logikát már elfelejtették. Így hát a kisebbik rosszat választották és Kanthoz tértek vissza. Az idealizmust ugyanis itt találták meg a legelviselhetőbb formában. Az itt szereplő eljárásokhoz, magának Kantnak a szavai szerint is, nem kell más, mint „egy kevés józan ész, mely az effajta gyakorlatokban járatos”. Az elemi síkon felvetett és egyenként, szinte *more geometrico* (geometriai módon) vizsgált problémákkal kapcsolatban azután könnyű volt „igen”-t vagy „nem”-et mondani. Ráadásul Kant igazolja – vélik ők – a „tudományok filozófiáját”, az ő felfogásuk értelmében véve, azaz mint olyan gyakorlatot, mely abból áll, hogy filozófusok lehetnek filozofálás nélkül, elmélkedhetnek mások találmányain, anélkül, hogy önmaguk valamit is feltalálnának, foglalkozhatnak a tudományok könnyű és nyilvánvaló sémáival, de nem tudósok módjára, vagyis nem teszik termékennyé és gyümölcsözővé e sémákat, hanem mint filozófusok (?), vagyis már halott és meddő voltukban ragadják meg a szóban forgó sémákat, végül pedig azt akarják, hogy a tudósok a filozófiájukért és a filozófusok a tudományukért tiszteljék őket. Összegezve: a „Kritiká”-ban az *utolsó elviselhető filozófiával*, recepteket találnak a *vita beata* (boldog élet) eléréséhez . . .

Ámde ez a magyarázat felületesnek és argumentum *ad hominem* (személyes érv) folytán hibásnak látszhatik. Van azonban különös tények. Miért szakítottak ilyen hirt-

len egy rendkívül gazdag korszakkal, miért szakítottak ilyen hevesen és kategorikusan, s olyan hatalmas szellemi munka után, melyre úgyszólván nincs példa a szellem történetében; miért tértek vissza egy ügyefogyott és durva filozófiára, mely annak ellenére fejlődik, hogy téziseit ugyanazok a filozófusok, akiket igyekeznek elfelejteni, *helytálló okokból* és eleve sutba vetették? S jóllehet hivatalosan kinyilatkoztatták ennek az egész korszaknak végleges csődjét, ez a szakasz korántsem hal meg, mert beolvadt egy olyan áramlatba, amely az egész jelenlegi civilizációt is fenyegeti. Arról beszélek, hogy Hegel eredményezte Marxot, s hogy a marxizmus a kommunizmus hivatalos elmélete. De – válaszolják – ez már nem filozófia, hanem politika, legföljebb politikai gazdaságtan. Helyes, de miért teszik így félre a filozófiai gondolat nyilvánvaló termékét? Ez elvileg egyáltalán nem szükségszerű; nagyon jól megértik, hogy az iskolás problémákhoz való hirtelen visszatérés helyett az egész filozófia hivatalosan valamiképp a Marxéval analóg útra térhet rá.

Bárhogy legyen is, a tények azt mutatják, hogy a két klasszikus lehetőség megvalósítása korántsem meríti ki mindazt, ami a „Tiszta ész kritikájá”-ban (vagy, ha jobban tetszik, az idealista eszmében) potenciálisan megvan: hogy a tudományok filozófiáján és az általános dedukción kívül az idealista eszme tartalmaz egy harmadik lehetőséget. S bármily kevésbé veszélyezteteti is e harmadik lehetőség kifejlesztése a biztonságot, a „józan észre” való hirtelen visszatérés védekező reakcióként jelentkezik, aminek önmagában talán nem sok köze van a filozófiához.

Szívesen elismerik, hogy a tudományban kétféle absztrakció van, tudniillik a *logikai absztrakció*, amely meddő, legalábbis a tudományok története erről tanúskodik, és a *matematikai absztrakció*, mely tudományos igazságok alkotója. Azt is elismerik, hogy a skolasztikus-arisztotelészi

tudomány elvont és meddő. A reneszánsztól kezdve megindul a természettel kapcsolatos absztrakció felbomlása, illetve ekkor a logikai absztrakció helyét fokozatosan a matematikai absztrakció foglalja el. Érintkezésbe lépnek a természettel, hogy természetelméletet dolgozzanak ki, a tapasztalat segítségével adatokat gyűjtenek, melyeket a matematika elé terjesztenek. De Kantig ennek az absztrakciónak legalább egy része fennáll, mivel még nem mutatták ki, hogy az ontológia csupán mítosz, mivel azt hiszik, hogy legalábbis egy bizonyos időponttól kezdve meg lehet szabadulni az anyagtól és akkor *szabadon* lehet elmélkedni az elsődleges és a végső okokról. A „Tiszta ész kritikája” végre kimutatja, hogy mindaz, ami elméleti téren nem a gondolatnak saját tárgyával való érintkezéséből következik, csupán *mitikus*. *A természetre vonatkozó absztrakció uralma tehát az igazság síkján véget ér.* A tudomány a természetre vonatkozó igazság egyetlen formája: nem lehet többé eltérni a gondolattól és az anyaggal érintkezésben folytatott gondolkodástól. Korántsem hisszük, hogy ez a „Kritika” „eredeti értelmezése”, sőt éppen azt vetjük Kant olvasóinak a szemére, hogy csupán ezt látták meg, tudniillik a *mítosznak* az igazságtól való megkülönböztetését, a *természetfölöttinek* és a *természetesnek* egymástól való elválasztását. De van itt más is. Ha ugyanis a „Kritika” *a természetre vonatkozó absztrakció halálát* jelenti, egyzersmind jelenti *az emberre vonatkozó absztrakció halálát* is, de ez különösnek látszhatik.

Csak az általánosnak van tudománya, mondja Arisztotelész. Csak a nemekről lehet okoskodni. Valóban, amióta filozófia létezik, az emberről való elmélkedések az „ember”-re mint nemre vonatkoznak. Vagyis ezek az elmélkedések *elvont síkon* mozognak, melyet szakadék választ el *a konkrét embertől, aki egyetlen életét az emberi síkon éli.* Okoskodnak pl. az ember szabadságáról, de

é a szabadság *mindenkire* vonatkozik és *senkire* sem; elméleti ügy, melyet az ember és isten, vagy az ember és a természet között kell elrendezni; lavírozni kell bizonyos nehézségek, egyszerű logikai zátonyok között, s aki ügyesen cseleztet, talál valamilyen megoldást, amely bekerül a filozófiatörténet tárgymutatójába és aztán semmi több. Az „ember” mint nem ezentúl szabad lesz – csakhogy a zsarnokok továbbra is *jóvétehetetlenül* beletaposnak az ember életébe. És elérkezik egy nap, amikor egy másik filozófus kimutatja, hogy az így felfogott szabadság hatálytalan lett és az emberi nem nélkülözni fogja a szabadságot az újabb megoldásig, s az egész emberiség sorsa a filozófiai munkásság kritikai része és elméleti része között fog lebegni.

Ez azonban igen felszínes helyzetkép. Hiszen ostobaság lenne egy Leibnizről vagy Spinozáról feltételezni, hogy tudatosan elmélkedtek irrealitásokról és nem látták meg, még tévedéseikben is, az igazságnak bizonyos nagyon meghatározott oldalát; magát az igazságot, amilyen adott anyagánál fogva lehetett. Ily módon ez a szemléletmód, pl. a szabadságnak ez a felfogása azzal magyarázható, hogy *az ember lelkében végbemenő reális folyamatoknak felel meg*. Mert amíg az ember valóban és igazán nincs tudatában magányának, amíg *ténylegesen* helyt ad lelkében a transzcendentálisnak, addig ő maga *menekül az absztrakció ölébe*, s a legszemélyesebb ügyeit lényénél fogva olyan síkon kezeli, mely a legkevésbé lehetséges, a kozmológiai síkon, a teológiai síkon, az abszolútum síkján, minden síkon, kivéve azon a síkon, mely valóban az övé, azaz az emberi síkon. S így értendő az, amit előzőleg mondtunk: az emberre vonatkozó absztrakció időszakában a szabadság *ténylegesen* egy filozófiai munka kritikai része és elméleti része között lebeg.

Az idealista eszme azonban lehetetlenné teszi az emberre vonatkozó problémák felvetésének ezt a módját. Ha az

idealista eszme a természetre vonatkozó absztrakció végleges halálát jelenti, egyszersmind jelenti az emberre vonatkozó absztrakció halálát is. Ha ugyanis a gondolattól való eltérés helytelen, akkor minden lépés, mely ezen a menekülésen alapszik, helytelen lesz. Ha helytelenség – mint az ontológiában – kizárólag a forma síkján mozogni; ha helytelenség elmélkedni a természetről, a vele való érintkezés nélkül, akkor helytelen az is, ha eltérünk a valóságos és konkrét embertől, ha anélkül gondolkodunk az emberről, hogy érintkezésbe lépünk e gondolatok anyagával, vagyis a konkrét emberrel, aki egyetlen életét az emberi síkon éli.

Van egy könnyű útja annak, hogy ezt az igazságot megértsük: ha *elméletileg* helytelen felvetni bármit, ami transzcendens – ha még a tételezett nagy maradék, vagyis a magánvaló sem határozható meg, ha *isten nem igazság a szó szoros értelmében véve*, akkor az idealista igazság azt jelenti, hogy az ember egyedül van.

Az idealista eszme lényege az, hogy a gondolattól való eltérés helytelen eljárás. Mert lehetetlen lemondani a gondolatról, hogy a spekulatív gondolat „Én”-jéből kilépjünk: nem lehet tehát a gondolattól eljutni ahhoz, ami nem ő, és megfordítva. De ez magában foglalja annak a másik eljárásnak a helytelenségét, amely abból áll, hogy az embertől térünk el. Ugyanis az az álláspont, melyről *meghaladnánk* az embert, feltételezi éppen az első, nyilvánvalóan helytelen eljárást.

A gondolat magányának a felfedezése tehát egyúttal *az ember magányának a felfedezése*. Az ember egyedül van a gondolatával.

Az elméleti „Én” felfedezése gondolati tevékenység, s megdönti az emberi nem fogalmát. Az idealista eszme megsemmisíti az arisztotelészi nemeket, a személytelen és mellérendelt nemeket; megsemmisíti a személytelen és

alany nélküli gondolatnak ezt a fogalmát³; ez olyan gondolat lenne, *amely harmadik személy*. Az idealista eszme az „Én” feltárása. A gondolat első személy, a nemek már nincsenek *mellérendelve*, irányuk van, centrifugális irányuk; az „Én”-ből sugároznak ki. S ez még csak pontatlan meghatározás, mivel pontosan ennek az „Én”-nek a *cselekedetei*. S ily módon az „ember” mint nem szintén el fog tűnni. Ugyanarra a sorsra kell jutnia, mint a „gondolat-nemnek”: alannyá válik, melyből nem szabad kilépni, az „Én”-né válik, *melynek cselekedete az élet*. De nem a logikai életről van szó, sem a pszichológiai életről, s még kevésbé a biológiai életről. Az *emberi* életről van szó mint olyanról, amely pontosan *emberi*, s nem a *tudomány tárgya*, semmilyen szempontból sem, hanem *cselekedet*, azaz első személy⁴. Az „emberi nem” tehát *konkrét általános-sá* válik, az ember életének „én”-jévé.

Ámde vigyázzunk: ez a konkrét általános nem azért konkrét, mert *van*, hanem mert *él*; nem spekulatív módon konkrét, hanem reális módon, mert igazi története van. Az *elméleti* idealizmus tehát az *emberi* idealizmussal egészül ki. Az „Én” kettős. De amikor azt mondják, hogy az „Én” kettős, éppen az elvont emberhez jutottak el, ahhoz, amit el akarnak kerülni. Mert az elméleti felfedezés nem alakíthatja át az embert első személlyé magának ennek az elméleti felfedezésnek az erejénél fogva. Ahhoz, hogy a két „Én” egyesülhessen, szükséges, hogy az „emberi nem”-nek első személlyé való átalakítása *valóságosan* menjen végbe, s mert a konkrétum birodalmában vagyunk,

³ Azt akarjuk mondani, hogy a gondolatot Kant előtt olyan valaminek fogták fel, aminek személytelen alanya van, amely gondolkodó szubsztancia, amely dolog. Tehát *a gondolat realizmusáról* beszélünk.

⁴ Vigyáznunk kell ezzel a meghatározással, mert *egyáltalán nem érintjük itt az értelmi élet témakörét*. Később ki fog derülni, mi a véleményünk erről a témáról.

ennek *történetileg* kell végbemennie. Az azonosság köre – Schelling kifejezésével élve – csak olyan dialektika értelmében zárulhat be, amely már nem *elméleti*, hanem *valóságos*, mert ennek a dialektikának, hogy hatékony legyen, az emberi síkon kell áthaladnia.

Ha az igazság szerint absztrakció is az „emberről mint nemről” beszélni, ez a gondolatmód mégis reális helyzetnek felel meg: valóban, az emberiség a „nem” állapotában létezik; az arisztotelészi értelemben vett *anyag* állapotában létezik.

Mindaz, ami az ember egyetlen életét korlátozza, mindaz, ami béklyó és mindaz, ami szerencsétlenség; mindaz, ami kétségbeesést és korai halált okoz, mindaz, ami helyrehozhatatlan veszteség ebben az egyetlen életben, csakis az ezt tételező emberi magatartás révén, a *behódolás* révén létezik. Ennélfogva minden rabszolgaság, minden emberi szerencsétlenség csak e behódolás realitása révén létezik, ez az engedelmesség pedig az ember *totális* és abszolút magányának nem ismerésén alapszik.

Az emberiség átadja magát olyan erőknek, melyeket valóságosaknak vél; aláveti magát és hagyja, hogy manőverezzenek vele, hogy gyötörjék és elpusztítsák, mert azt hiszi, hogy ez elkerülhetetlen szükségszerűség, valamiféle kozmikus szükségszerűség, s a behódolás révén *anyaggá* válik; lelkiismeret és együttérzés nélküli formálható anyaggá, akárcsak az érc vagy a föld. Olyan civilizáció veszi körül, melynek valamennyi intézménye azt a célt tűzi ki, hogy őt ebben az anyagállapotban tartsa. Az *ember meghal és nem is tudja*.

Olyan folyamatok együtteséről van szó, amelyek az emberi lélek *anyagiságát* alkotják; a külvilágnak való behódolás, az összeolvadás a külső világgal, ez a mozdulatlanságba való begubózódás a terjeszkedés kalandja helyett. De ha jobban belegondolunk, rájövünk, hogy az idealista esz-

me mindezeket a folyamatokat kizárja. Mert a gondolat magánya elválaszthatatlan az ember magányától. Azt a pillanatot jelenti tehát, amikor a szellem már nem *szentesít-beti* a lelkek életének ezt a formáját, azt a pillanatot, amikor ez a lét hamissá válik. Mert tilos *kilépni* az „Én”-ből, a transzcendenst tételezni, s következésképp azt tételezni, ami az emberin túl van, azaz az emberfölöttit: a problémákat az emberi síkon kell felvetni.

Az idealista eszme az ember számára *szabadság-elv*.

Schelling jól látta, hogy az idealizmus egy szabadság-elv. Hirdette az idealizmus megváltó erejét. De szerinte az idealizmus *kozmológiai* minőségében szabadság-elv. Szerinte antagonizmus is van a szabadság és a szükségszerűség, az ember és a természet, a szellem és az anyag között, s a természet átszellemítése, az anyag szellemi alapjának kimutatása útján akarja Schelling hirdetni a megváltást.

Itt rejlik a tévedése: nem látja az igazi konfliktust és túlságba viszi a mélységet. Az igazi ellentét ugyanis nem az, amely a kozmikus anyag és az ember között áll fenn, mert van anyagiság magában az emberi lélekben, s ez ellenkezik a szabadsággal. Valóban: amiről szó van, az nem az ember általában, aki lélekből és testből áll, s aki a tudománynak a tárgya. A konkrét emberről van szó, *aki az emberi síkon él*. Róla azt mondani, hogy lélekből és testből áll, annyi, mint semmit sem mondani; ez az állítás meghaladja őt. Ez az ember szellemi mint *első személy*; anyagi mint korlátozott, mint leigázott, s életének adott formája folytán *harmadik személy*.

A kozmikus anyagnak az idealista eszme segítségével történő átszellemítése nem igazi megoldás. Mert a megoldás csak akkor lehet igaz, ha *valóságos* és részt vesz ugyanabban a valóságban, mint az ember; a megoldás csak akkor lehet igaz, ha emberien valóságos.

A tisztán elméleti dialektika, mely csupán az eszmék síkján változtatja a kozmikus anyagot szellemmé, nem ad megoldást; ez a megoldásnak csak *kiindulási pontja*. *Nem elég megszabadítani az embert az anyagba vetett hittől*. Az idealista eszmének olyan dialektikává kell megtestesülnie, amely az elméleti síkot meghaladva *valóságos dialektikává* változik át, s szakaszainak a szó teljes értelmében véve *történelmivé* kell válniuk.

Hiszen éppen olyan civilizációban élünk, amely az ember anyagiságára épült és amelynek minden intézménye éppen azt célozza, hogy az embert az anyagiságban tartsa fenn. A szabadság problémájának megoldása tehát elválaszthatatlan a *valóságos*, azaz történelmi destrukciótól, az anyagiasítás ezen eszközeitől: a dialektika tehát csak ezeknek az eszközöknek a romjain tud az ember szellemisége felé haladni. Ezt a destrukciót pedig csak maga az ember viheti véghez. A dialektika, melyről beszélek, tehát nagyon konkrét, mivel egy adott pillanatban a konkrét embernek kell közbelépnie, hogy azt előrevigye: szóval a szabadság dialektikája olyan szakaszokat foglal magában, amelyek *forradalmak*.

Schelling tévedett, amikor azt hitte, hogy tisztán elméleti dialektika elegendő, s hogy a dialektikának csak az eszmére van szüksége az előrehaladáshoz. Mi ellenben úgy véljük, hogy a dialektika csak az ember cselekedete folytán alkotó, s hogy magában foglalja a forradalmi cselekvést.

Egyszer azonban az anyag-ember megpróbált kínjaitól megszabadulni. De minthogy *nem ismerte* az egyetlen igazságot, mely megmenthette volna, lázadása csak *mozdulatlan* lázadás volt. A szeretet által akart felszabadulni, miközben kínjait hasonlíthatatlan értékekké és a kiválasztottság jeleivé emelte. Ez a kereszténység, mely csak az ember magányának nem ismeretében lehetséges. Az anyag-ember

nem változik, anyag marad: korlátai, béklyói megmaradnak, de szereti őket, föltétlen odaadással. Hisz abban, hogy mindent elnyerhet, ha mindent feláldoz! A szerencsétlenség nem létezik többé, mivel az élet már nem érték; nincs már boldogtalanság az ember számára, mivel csak a baj képezi a boldogságot. Innen ered a keresztény vallás végtelen szomorúsága és a lelkekre gyakorolt örökös vonzereje. De innen származik ugyancsak elkerülhetetlen halála az emberi jövő küszöbén és radikális összeegyeztethetlensége mindazzal, ami bekövetkezik.

Érthető talán, hogy az idealizmus és a kereszténység nem egyeztethető össze, mert ha igaz, hogy az ember egyedül van, a menekülés nem a szeretet révén történhetik, hanem az által a *cselekedet* által, melyet forradalomnak nevezünk.

A kereszténység példáján, e közvetett példán kívül van azonban egy közvetlen példánk is, mely mutatja, hogy az idealista eszme magába zárja a forradalmat. Ez a példa a marxizmus. Köztudomású, hogy Marx Hegeltől kiindulva jut el „A tőké”-ig, a hegeli dialektikából kiindulva jut el a proletárforradalomhoz. Marx felismerte, hogy az idealizmus az emberre vonatkozóan új filozófiát hozott; sokkal konkrétabb, mint Schelling, aki még fenntartja az ember és a természet közötti klasszikus ellentétet⁵, míg Marx ott látja az ellentétet, ahol az valóban fennáll, vagyis az emberi síkon. De nincs az emberi síkról tökéletesen határozott eszméje. A politikai gazdaságtan kerülő útján jut el a forradalomhoz. Marx úgy véli, hogy tanítása elválaszthatatlan a tudománytól, sőt a tanításával megvalósított haladást abban a tényben látja, hogy a szocializmus az *utópista* szakaszból (Owen, Proudhon) átlép a *tudományos* szakaszba; sőt ezenfelül a tudomány nem a cselekvést meg-

⁵ jöllehet kitépi a gyökerét,

világító tényezőként jelenik meg, hanem ellenkezőleg, azoknak az erőknek a mechanizmusát fedi fel, amely a cselekvést irányítja. A dialektikára vonatkozó felfogása még elvont. A hegeli dialektikából indul ki Marx, s ez a dialektika elvont. A történelem velejárója, olyan ritmusa van, amely *szükségszerű*. Innen ered a Marxszal szemben támasztott gyakori ellenvetés: ha a dialektika a történelem velejárója, miért van szükség forradalmi propagandára?⁶

Marx nem tudja, hogy – mivel az idealista eszme adva van – a forradalom eszméje szükségszerűen a megoldás részeként jelenik meg. Egyébként ez Marxnak nem volna elég, ő foglya a korát jellemző szcientizmusnak. Marx tanítványai, és maga Marx is, a lelkesedésüket a dialektika *szükségszerűségén* alapuló optimizmusra építik.

Schelling nem egészen tévedett, amikor hitt a tisztán elméleti dialektika hatékonyságában. Ha ugyanis a forradalom bizonyos értelemben lényegileg szellemi, akkor a rosszra vonatkozó igazság ismerete elég ahhoz, hogy a rossz az ember életében megszűnjék. Elég lenne, hogy minden ember tudomást szerezzen az igazságról, s a forradalomnak nem is kellene a cselekvés síkjára lépnie; *a pusztta tudat elég lenne*. De ez a feltevés éppen azért nem válhat valóra, mert a konkrétum birodalmában vagyunk. Az anyagiság mélyen bevéődött a lelkekbe; *valóságosan, szervesen* bennük van, s az *intézmények* célja az, hogy az embert ebben az anyagiságban megtartsák.

Erre azonban így lehetne válaszolni: voltak forradalmak a „Kritika” előtt, s az emberek nem vártak az idealista eszmére ahhoz, hogy forradalmat vigyenek véghez. Ez igaz, de nagyon elvont. Mert az az ember, aki nem érzi

⁶ Korántsem akarom felújítani ezt az érvet, mert Marx szempontjából a válasz igen egyszerű: a forradalmi propaganda maga is benne foglaltatik a dialektika ritmusában.

magát egyedül, nem lehet forradalmár. Az az ember, aki hisz istenben, aki hisz a végtelen ölen rejlő sorsban, nem tud lázadni. Csak szeretni tud és szeretnie kell. A vallási misztikum és az emberi misztikum nem fér össze.

Kétségtelenül van olyan pillanat, amikor a fájdalom erősebbé válik a szeretetnél, a kimondhatatlan mámorosság pillanata, amikor a leigázott nép érzi az erejét, emberi mindenhatóságát. De e mindenhatóság felfedezése roppant felfedezés; lerombolja a lélek anyagiságát. Csakhogy nem tud *megrögződni*, előkészület nélkül még csak meg sem történhetik. Tömegének és a munka erejének mindennapi érzése az osztályharcban készíti erre éppen elő a proletariátust. E felfedezés gondolata egyszerű, de a *tevékenység* mérhetetlenül nehéz; enélkül az ember a teremtés óta szabad volna.

A legközelebbi forradalom azért lesz szükségképpen proletárforradalom, mert a rabszolgaság, vagyis az anyagiság a gazdasági formájában válik *érzékelhetővé*, és mert titkát azáltal fedi fel, hogy napról napra megmutatja – még könyörtelen erejében is – a gyöngeségét, vagyis az engedelmességtől való lényegi függését. – A proletárforradalom tehát az emberi problémának egy különleges esetre vonatkozó megoldása. S éppen ez az oka annak, hogy a proletariátus jelenleg az emberiség reménysége.

Ámde ha ez igaz, akkor az osztályharc jelentősége *nevelő* értékében rejlik. Ezt Marx igen jól látta és a szocializmus minden harcosa tudja. De ebből az is következik, hogy a politikai gazdaságtan kerülő útjára nincs szükség, *amikor az igazság megállapításáról van szó*, s hogy a *történelmi materializmus nem képezi magának az igazságnak a részét*. Ezt az elméletet csak a *cselekvés síkján kell alkalmazni*. Az igazság síkján a történelmi materializmus elválasztható a forradalomtól.

Így tehát az idealista eszme közvetlen és tisztán filo-

zófiai fejlődése új filozófiához vezet: az emberre vonatkozó filozófiai problémák felvetésének elvont módja lehetetlenné válik. A konkrét emberben új anyag kínálkozik a gondolat számára. Az emberi probléma előtérbe lép és új anyag jelenik meg a filozófia számára, mert az emberrel kapcsolatos problémák nem oldhatók meg többé a forradalomtól függetlenül.

A filozófus az igaz és a hamis körében mozog. Keresi a *kimerítő bizonyosságot*. Nem ismerheti fel a forradalmat, csak ha az igaz. A karteziánus módszerben isten fejezi be a bizonyosságot: az istenbe, isten jóságába vetett hit adja meg a bizonyosságnak *kimerítő voltát*. Az ateista számára nincs kimerítő bizonyosság, még a matematikában sem. A „Tiszta ész kritiká”-ja, vagy ha jobban tetszik, az idealista eszme ugyanezt a szerepet játssza a forradalom eszméjét illetően.

Csakis ezért állítom, hogy az idealista eszme a forradalom igazságára vonatkozó felismerés *kiindulási pontja*.

Miként eshetik meg azonban akkor, hogy kortársaink és közvetlen elődeink, noha az idealista eszmét éppoly jól ismerik, mint mi, noha rendelkeznek mindazokkal az adottságokkal, amelyekkel mi rendelkezünk, mégis a lehetetlenné vált *absztrakciót* választják, s ugyanakkor, amikor új anyag kínálkozik a filozófiának, feláldozzák az igazi filozófiát a skolasztikának? Hogy azonnal nem vették észre az idealista eszmének ezt a fejlődését, az könnyen érthető. A tévedések egy bizonyos pillanatig természetesek – de ettől a pillanattól kezdve már megengedhetetlenek. S ezért kortársaink és közvetlen elődeink számára nincs mentség. Hiszen a forradalmat éppoly jól megérthették volna, mint mi. Miért tartották fenn ezt a megkülönböztetést a „politikai” és a „filozófiai” elem között? *És miért kényszerítették ezt az eszmét arra, hogy a filozófián kívül fejlődjék?* De vigyázzanak! Jusson eszükbe, hogy a tudományok-

ban a legbámulatosabb jövő sokszor éppen abban lappangott, amit a tudományon kívüli életre kárhoztattak.

Nem nehéz megmagyarázni ezt a magatartást, a filozófia nagylelkű feláldozását a skolasztika javára. A filozófusokból hiányzó lángelméről szóló lélektani megfontolások azonban nem kielégítőek. Igaz, hogy a filozófusok valamennyien középszerűek. De a filozófiatörténet egy egész időszakáról van szó, arról a kis időszakról, mely a nagy posztkantianus időszak után következett; a jelenkori skolasztika megmagyarázásáról van szó. Az a fordulat, mely a jelenlegi filozófiában bekövetkezett, valójában kizárólag azon a tényen múlik, hogy a jelenkori vagy félig-meddig jelenkori filozófusok kispolgárok.

Jól, nagyon is jól ismerjük a történelmi materializmus ellen felhozott érveket. Levonjuk belőlük a tanulságokat. Ami az igazságnak mint legfelső értéknek az autonómiáját illeti, ezzel kapcsolatban nem szorulunk figyelmeztetésre. Arról sincs szó, hogy a filozófia egy adott formáját a társadalomnak azokból az anyagi feltételeiből vezessük le, amelyek között az megszületett. Nem is arról van szó, hogy ezt többé-kevésbé fantasztikus szimbolizmus segítségével vezessük le, s ha látni lehet az igazságot, mely utat tör magának, akkor van *anyag*, mely a filozófiákban feltáruul. De mihelyt *megállásról* van szó, mihelyt anyag nélküli filozófiáról van szó, amely csak az igazság megcsúfolóit pártfogoló gyakorlati bizonyosság jóvoltából marad fenn, akkor ki kell lépni a szakmai keretekből és újra nagy fogalmakban kell felvetni a problémákat. Ne féljenek! Nem fogjuk azt mondani, hogy Kant a „Tiszta ész kritikájá”-ban kispolgári filozófus, s kétszer is meggondoljuk, mielőtt Descartes-ot bírálnánk; de a jelenkori skolasztikusokat más mértékkel mérjük; biztosak vagyunk ítéletünkben, mert érintkezünk velük és bensőségesen ismer-

jük őket. Nem tévedhetünk, mert állításaink „igen világos és igen nyilvánvaló okokon” alapszanak.

Itt van először a szabadság problémája. Csodálatos szabadságfilozófusok – nem győzik a szabadságot szembeállítani a természeti törvények determinizmusával. Miért ragaszkodnak ehhez az absztrakcióhoz? Mi az oka ennek a csökönyösségnek, mellyel a szabadságot az ember *fölött* alapozzák meg, a világegyetem szívében, s ezt az alapot olyan mélyre ágyazzák a természetben, hogy az ember soha ne érhesse el?

Valóban, nehéz lenne észre nem venni a kispolgár baloldali képmutatását ebben a kicsinyes eljárásban, mellyel a szabadságot a filozófus és a természet között elrendezendő elvont ügyként vetik fel, mellőzve a konkrét és valóságos embert. És nehéz lenne félreérteni, mit is jelent az az eljárás, mely a konfliktust az *abszolútum* síkján ragadja meg avégett, hogy kikerüljön a konkrét emberiség fenyegető övezetéből. A szabadságból fogalmat gyúrnak, hogy *jogi* kérdést gyárthassanak belőle, s hogy a politikai szabadságban csupán kifejezésbeli visszaélést lássanak, ahelyett, hogy a szabadságot *forradalmi* cselekménysorozat végpontjának fognák fel. Szemünkre fogják vetni, hogy a metafizikai problémát összekeverjük a szabadság politikai problémájával, amire mi azt az ellenvetést hozzuk fel, hogy a forradalom szerintünk éppen metafizikai eszköz, mégpedig az egyetlen metafizikai eszköz. Persze ellenezzük a szabadságnak mint fogalomnak a koncepcióját. Bergson mindkét szembenálló fél álláspontját elutasítja. De az összes többiekkel közös Bergsonban az, hogy szabadsága luxus-szabadság, jogi szabadság, képzeletbeli szabadság; megoldása végletes mélységű és ezáltal tökéletesen polgári megoldás, ugyanis a tudat „megindító mozgékony-sága”, „kimeríthetetlen és előreláthatatlan gazdagsága” ellenére meddő megoldás marad, mert jogi megoldás,

holott a szabadság problémája emberi, általános, s megoldásának konkrétnek, reálisnak és anyaginak kell lennie. Hamelin is, aki szerint a szabadság a véletlen és a szükség-szerűség közötti szintézis, és aki ezzel a koncepcióval anynyi bajt okozott bizonyos filozófusoknak, akik árnyalaton rágódnak, Hamelin szintén a felebarátai háta mögött köti meg az egyezséget. És önök valamennyien, akik Durkheim tézisei láttán örömmel traktáltak bennünket a szabadságért érzett félelmeikkel, önök ízig-vérig kispolgárok. Persze nem bűn, ha valaki az osztályához tartozik. *De ettől kezdve a kispolgári megnevezésnek nagyon pontos jelentése van a filozófiai kritikában; jelöli a túlságos mélységet; jellemzi azokat a megoldásokat, amelyek olyan mélyek, hogy túlhaladják a problémát és így elkerülik a probléma megoldásában az államra rejlő veszélyt.*

Figyeljék meg szemrehányásaink következetlenségét: az imént azt vetettük az önök szemére, hogy az anyag nélküli filozófia szolgálói, most pedig túlságos mélységük miatt panaszkodunk. De az anyag nélküli filozófusok mindig túl mélyek, túl mélyek ahhoz, hogy igazak legyenek, s önök a túlságba vitt mélységgel túllépnek a célon, ne-hogy megingassák az államot.

Itt van azután az életfelfogás. Az élet problémáját önök szintén *elvontan* vetik fel: persze a konkrét életről beszélnek, de a konkrét életről *általában*, az „élet leheletéről”, mely megeleveníti az anyagot – igen, ez a lehelet megindítja önöket, de a matróz diadalmas, brutális élete, aki cigarettáját a Kreml gobelinjein oltja el, ez az élet megrémíti önöket, hallani sem akarnak róla, holott éppen ez az élet. De önök nem szeretik az életet. Jobban szeretnek absztrakciók körül forogni, miközben gondosan kikerülik az embert! Mindent megindítónak találnak az emberben, kivéve magát az embert. A bergsoni ékesszólást választják a forradalom helyett. Az életet egy leheletre akarják redu-

kálni, egészen kicsi és igen jámbor leheletre, melyet azután kényeztetnek; ez a lehelet megindítja önöket, mert nagyon gyöngé és nagyon ártatlan. De az élet zuhatagát utálják. Krokodilkönnyeket ontanak az alkotó fejlődés miatt – igen, az alkotó fejlődést, a jövővel terhes jelent, a mindig új meg új, minőségileg váratlan formák alkotását . . ., mindezt imádják, de sekélyesnek találják *az alkotó fejlődést*, mihelyt arról van szó, hogy az alkotó fejlődés nem egyéb, mint a forradalom.

Ez a két példa elég is. Ők így folytatják tovább és sohasem fogják megérteni, hogy hamis csapáson haladnak. Ezt egyébként nem is érthetik meg. Nem tudják, hogy ma minden filozófiai gondolat, mely el akarna vonatkoztatni a forradalomtól, ezzel egyszersmind lemond minden anyagról és arra van kárhóztatva, hogy légüres térben evezzen.

Nem értik meg, mi az a *dialektikus várakozás*. Ma azonban a filozófiai gondolat erre a várakozásra kényszerül. Nem azt jelenti ez, hogy meg kell állítani a gondolatot és várni kell a forradalmat. A világért sem. De ez előtt a forradalom előtt semmi határozottat, semmi véglegeset sem lehet mondani.

Aki nem restelné a fáradságot, hogy elgondolkozzon rólunk, világosan látná, hogy helyzetünk egészen sajátos.

Gondolkodásunk természetes fejlődése útján, csupán mert szeretjük a szellemet és nem félünk az igazságtól, eljutottunk a forradalomhoz. Igaz, hogy előbb a történelemben találkoztunk vele, de újra megtaláltuk a gondolkodásunkban. Nem szégyelljük megmondani, hogy ott volt az úton, melyen haladtunk, mint ahogy az igazság ott van azon az úton, melyen az igazsághoz igyekvők haladnak. S megtaláltuk azért, mert soha és semmikor sem szakítottuk meg kapcsolatunkat az igazi filozófusokkal; nem titkoljuk, hogy amikor elismerjük a forradalmat, nem személyi csatlakozásról van szó, aminek a mi esetünkben nem volna bi-

zonyító ereje, de azok számára, akik igazán gondolkodnak, ez játszódik le: *Platón, Descartes és Kant felkeltek sírjukból, hogy elismerjék a forradalmat.* De másrészt, s éppen mert így van, egyáltalán nem vagyunk *humanitáriusok*, és ha a forradalom igaz, akkor egy igazság.

Nemcsak azok ítélnek el, akiket magunk is elítélünk, még azok is el fognak ítélni bennünket, akiket mi becsülünk. Mi ugyanis nem várunk a forradalomtól semmit. Túl korán jöttünk. Csoda lenne, ha a forradalmárok megérténének minket. Mert bizonyos értelemben csak forradalom utániak vagyunk. Számunkra a forradalom már befejezett tény. Nem tudjuk, mit fog hozni; nem látunk előre semmit: mellette vagyunk mégis, akár azok, akik részt vesznek egy olyan talány megfejtésében, melynek már ismerik a megoldását. Filozófiánkat bizonyára nem fogják a forradalmárok elfogadni, mert a forradalom pillanatában a *bősi mítosz* válik államfilozófiává. Csak később fognak bennünket megérteni. Helyzetünk sajátságos, nem tragikus. Szakítottunk az egyik táborral, a másik tábor pedig velünk fog szakítani. De mindezt tudjuk és nem szorulunk vigasztalásra. A szellem szeretete, a nagyok társasága, a munka a várakozásban – ez nekünk elég. *Nem spekulálunk az eszmék árfolyamemelkedésére, nem akarunk a forradalomból élni.*

Egyelőre elismertük a forradalmat és lelepleztük a skolasztikát. De még sok teendőnk van... S ha nagyonis valószínű, hogy e miatt az átkozott korszak miatt egyik formulánk sem lesz maradandó, *mindig* eredmény lesz, hogy egyfelől *lelepleztük a skolasztikát*, másfelől *elismertük a forradalmat.* Az egyik tábor szerint azért nincs igazunk, mert elismertük a forradalmat, a másik tábor szerint azért, mert az igaz és a hamis síkján ismertük el és mert most tovább akarunk menni.

Főképp a szabadság különleges esetével kapcsolatban

mutattam ki, hogy a kérdésfelvetés bizonyos módjának el kell tűnnie, hogy az emberre vonatkozó problémák tárgyában valamiféle ébredésnek kell bekövetkeznie, hogy az okoskodások egy csoportja elveszti minden jelentését. Kétségkívül keveset mondtam az „új filozófiáról”. De akik ébredésre vannak rendeltetve, fel fognak ébredni. *Sapientisat*. A többiek fel fogják hánytorgatni *e bizonyítás elégtelenségét*, azok, akik mindig panaszkodnak a *bizonyítás elégtelensége* miatt, akik *soba nincsenek meggyőzve*, ha csak parányit is veszélyeztetni ez a meggyőzés a biztonságukat. Be kell vallanunk, hogy az új filozófia számára nem lehet meg a kettősség a bizonyosság és a biztonság között, mivel az elmékedések azokat, akik az új filozófiát hirdetik, a társadalom úgynevezett ellenségeihez kapcsolják. Az új filozófusok így szerencsére ellentétben lesznek az állammal, s már csak a bizonyosság marad meg számukra. *Igazán* filozofálni, ez újból veszélyes foglalkozás lesz, akárcsak a hősi időkben. A filozófusok újból *az igazság barátai* lesznek, de ezáltal egyszersmind *az istenek ellenségei, az állam ellenségei és az ifjúság megrontói*. A filozófia újból kockázattal jár majd. Tehát szelekcióra kerül sor. Az igazsághoz csak azok fognak eljönni, akik annyira szeretik, hogy merik a szellemi kalandozásokat anyagi kalandozásokká átváltoztatni.

A többiek majd továbbra is az anyag nélküli filozófiával foglalkoznak. Minthogy nem hisznek az igazságban, semmilyen bizonyítás sem fogja őket sohasem meggyőzni: akkor miért próbáljuk meg a lehetetlent. A legjobb lenne *dogmákat* kinyilatkoztatni, mert hozhatnánk a legnagyobb tévedéseket, de a legnagyobb igazságokat is, anélkül, hogy ítéletük módosulna.

Most pedig végeztünk az előzetes tárgyalással. Miután álláspontunkat meghatároztuk, továbbmehetünk.

Van néhány olyan kérdés, amelyre nem akarunk többé visszatérni.

Faj, nemzet, nép¹

A fasizmus ma már minden civilizált ember szemében a barbarizmussal egyértelmű. Egy civilizált embernél, aki nek a gondolkodása és érzése nem az anyagi és erkölcsi terror kényszerétől függ, a *kultúra*, azaz a valóban átlényegült civilizáció szükségszerűen abban nyilvánul meg, hogy irtózáttal utasítja el a fasizmus belpolitikai és külpolitikai gyakorlatát.

Van azonban a fasizmusnak egy olyan oldala, melyet egészében jól ismer a világ, de teljes jelentőségét mégsem fogják fel mindig. Arról az „ideológiáról” van szó, melyre a fasizmus fölesküdt és amely *fajelmélet* néven szerepel a köztudatban.

A tapasztalat fokozatosan mindenkit megtanít arra, hogy a *fajelmélet* belföldön pogromokat, külföldön pedig szabad népek leigázását, új imperialista háborút jelent. Azt is tudjuk, hogy a fajelmélet *obskurantizmust* takar: a tudomány és a lelkiismeret jogainak elnyomását, a szabad tudományos kutatás betiltását, a tudomány és a filozófia lesüllyesztését a legvulgárisabb apologetika szintjére.

¹ Megjelent a „Commune” 70. számában, 1939 júniusában.

Felmerül azonban az a kérdés is, vajon miért állapodott meg a fasizmus éppen a faj fogalma mellett, miért választotta palástul éppen a *fajelméletet*.

Találkozunk néha ködös válaszokkal, amelyek azzal a veszélyvel járnak, hogy a látszatot valóságnak fogadtatják el.

Tény például, hogy a faji mitológia gyártói felhasználták a háború előtti pángermán szerzőket. Hitler a „Mein Kampf”-ban kifejezetten hivatkozik H. St. Chamberlainre. Ebből olykor arra következtetnek, hogy a fajelmélet nem egyéb, mint a háború előtti pángermanizmus.

Világos, hogy a háború előtti pángermanizmusnak és a jelenlegi fajelméletnek vannak nemcsak közös képzeik, hanem közös történelmi gyökereik is. Ezek feltárása végett el kellene hagyni a tiszta ideológia területét, nem szabadna beérni azzal, hogy az ideológiákat egymásból „vezessük le”. Ellenkezőleg, az ideológiai viszonyokat a társadalmi viszonyok alapján kellene megvilágítani, a társadalmi viszonyokat pedig a gazdasági viszonyok tanulmányozása útján kellene vizsgálni.

Ha nem ilyen módszert követünk, akkor a fajelmélet és a pángermanizmus azonosságának eszméjétől könnyen le-siklunk ahhoz az elcsépett és reakciós tételhez, hogy az „örök Németország mindig ugyanaz”, márpedig ez történelemellenes fogalom, mert Németország „örök” volta, akárcsak minden országé és minden valóságé, nem egy metafizikai lényeg időtlen azonosságában rejlik, hanem konkrét történelmi fejlődésben, s ez, mint minden fejlődés – Lenin ismert meghatározása szerint – „ellentétes tendenciák harca”. Az ősi Németország lelkének ez az eszméje, mert metafizikai kategória, ezért teljesen misztikus eszme. Ha elfogadjuk, nemcsak a francia irodalom bizonyos reakciós ágához közeledünk, hanem a rasszista propaganda egy olyan oldalához is, amely szintén az ősi germán lélek misztikus eszméjét hirdeti. Így végül odajü-

tunk, hogy a fajelmélet *tényleges* tartalmát aszerint határozzuk meg, amit a fajelmélet önmagáról mond.

Másrészt igaz, hogy a fajelmélet a biológiára hivatkozik. Minden terrorja és misztikumot hirdető propagandája ellenére nem nélkülözheti az ésszerű bizonyításnak legalább valamiféle látszatát.

Biológiai mesét szerkeszt tehát, hogy ez igazolásul szolgáljon neki az ész előtt, melyet szeretne, de nem tud eltüntetni. Itt is a képmutatás az a hódolat, mellyel a bűn az erénynek adózik.

A fajelmélet egyes ellenfeleit megtévesztik a biológiára való hivatkozások. Nem fogadják el azt az állítást, hogy a biológia igazolja a vér faji mitológiáját, de elismerik a fajelméletet „biologizmusnak”, s ebben a biológiában keresik a különbséget a háború előtti reakciós német ideológiák és a mai fajelmélet között. Ezután kijelentik, hogy a pangermanizmus *politikai*, míg a fajelmélet *biológiai* koncepció.

Valójában a probléma abban rejlik, hogy e biologizmus igazi alapját meghatározzuk. A náci biologizmust az jellemzi, hogy magyarázata nem a biológiában található.

A náci vezetők ezt természetesen tudják. Ezért akarják megtiltani, hogy a kutatás a biológiánál tovább hatoljon. Alfred Rosenberg „A XX. század mítosza” c. művében ezt írja:

„A vér és a környező világ közötti, a vér és a vér közötti harc az utolsó jelenség, ameddig eljuthatunk és amelynél messzebb nincs módunkban keresni és kutatásokat eszközölni.”²

Ha azonban Rosenberg meg is tiltja a biológiai mitológián túllépő kutatást, nekünk nem kell tartózkodnunk az ilyen

² Georges Politzer Alfred Rosenberg „A XX. század mítosza” c. könyvének német kiadásából idéz (München 1938.) – Szerk.

kutatásoktól, nem szabad megállnunk annál a gondolatnál, hogy a fajelmélet a biológia iránt támadt hirtelen rajongás terméke. Ellenkezőleg, nekünk kutatnunk kell a mélyebb okokat, s akkor meglátjuk, hogy a fajelméletben nem a biológia a döntő, hanem a nagytőkének az a legreakciósabb csoportja, amelynek diktatúráját a fasizmus képviseli.

E néhány megjegyzéssel azt akarjuk kimutatni, hogy szükség van a fajelmélet mélyebb elemzésére, mégpedig biztos és valóban tudományos módszer segítségével.

Ilyen elemzéssel azután nemcsak elméleti megértéshez jutunk. Ebben a kérdésben az elmélet és a gyakorlat közötti kapcsolat különösen döntő. Minél jobban megértjük a fajelmélet igazi lényegét, annál eredményesebben harcolhatunk ellene.

Maurice Thorez, a Francia Kommunista Párt 1939. januári országos értekezletén tartott beszámolójában tárgyalta a fajelmélet kérdését a franciák előtt felmerült problémák összességét vizsgálva. Ennek egyik legdöntőbb és mindmáig a legkevésbé megértett vonatkozásáról, a *faj és a nemzet* közötti kapcsolat problémájáról olyan elemzést adott, amelynek elméleti és gyakorlati jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. Thorez felelevenítette Renan kérdését: „Mi a nemzet?” Olyan választ adott erre a kérdésre, amelyről határozottan állíthatjuk, hogy a történelem ezt a francia nemzeti öntudat fejlődésének döntő állomásként fogja számon tartani.

*

Sokan úgy vélik, hogy a fajelmélet nem egyéb, mint „kétségbeesett nacionalizmus”. Hitler valóban kiaknáztta azt a kétségbeesett nemzeti érzületet, melyet a németekben egy nagy nemzetre mért megaláztatás keltett a versailles-i szerződés és a Ruhr-vidék megszállása nyomán, valamint

annak a politikának következtében, melyet az akkor Weimar-ellenes és ma Hitler-barát francia reakciók a weimari köztársaság irányában hirdettek. Hitler egyébként mozgalmát „nemzetiszocializmusnak” keresztelte, s a „Mein Kampf” számos szakasza szól arról a „szervezés-ről”, melynek segítségével a tömegeket vissza kell vezetni a *sovinizmus*hoz.

Egy dolog azonban az érzelem, melyet a fajelmélet ki akar aknázni, s más dolog ennek az elméletnek a tényleges tartalma. Az eszközöket, melyekkel a fajelmélet az emberek tudatába be akar hatolni, nem szabad összetéveszteni a célokkal, melyeket ez az elmélet valójában követ. *Nemzetiszocialistának* tünteti fel magát, holott épp annyira nemzetellenes, mint amennyire szocialistaellenes.

Thorez a *faj* és a *nemzet* között mutatkozó ilyen ellentét-re hívta fel figyelmünket. Vannak, akik azt hiszik, hogy a fajelmélet lényege a faj és a nemzet azonosítása, a nemzet fogalmának biológiai tartalommal való megtöltése. Thorez kimutatta, hogy a fajelmélet, amikor a fajt akarja a nemzet *helyébe állítani*, ezzel a helyettesítéssel voltaképpen a nemzeti valóságot rombolja. A nemzettel, az emberek történelmileg kialakult közösségével a fasiszmus az egyazon fajból, egyazon vérből származó emberek egyesülését akarja szembeállítani. Thorez idézte a hitlerista *Rheinfront* alábbi jellemző kijelentését: „Az állam régi eszméje, amely a nemzeten alapult és amely Nyugat-Európából származott át, eltűnőben van.”

Ez a fajelmélet tulajdonképpen elve. Hitler, az állam-ról szólva, a „Mein Kampf”-ban azt írja, hogy „az állam célja fizikailag és szellemileg egyazon fajtából származó élőlények közösségének fenntartásában és fejlesztésében rejlik”, s hogy „azok az államok, amelyek ennek a célnak nem felelnek meg, férctákolmányok, valóságos torzszülöttek”. Rosenberg pedig kijelenti, hogy a „régí nacionaliz-

mus halott”, akárcsak a „régí judeo-keleti-szíriai egyház” és a „régí szocializmus”. Kimondottan azt írja, hogy a fajelmélet „nem akar lelkesedést kelteni a tulajdonképpeni nacionalizmus iránt”. A fajelmélet tehát a fajt a *nemzet* és a nemzetek ellen, a *faji államot* a *nemzeti állam* és a nemzeti államok ellen fordítja. A nemzeti tudat, melynek a halálát kinyilvánítja, az az igazi nemzeti tudat, melynek tartalma a nemzet létének valóságos erősítése.

A fajelmélet tehát igazi lényegét árulja el, amikor a szabad nemzeteket dühödten támadja, amikor a spanyol nemzetet gyilkolja, amikor a csehek és a szlovákok nemzeti függetlenségét eltiporja. A fajelmélet nem mond ellent önmagának. A cselekedetei mondanak ellent azoknak, akik demagógiájának tartalmát komolyan vették.

Ismerjük Renan válaszát arra a kérdésre, hogy „mi a nemzet?”

Renan, amikor azt állította, hogy „a nemzet lélek, spirituális elv”, kimondottan szembe akarta állítani a *nemzetet*, az emberiség történelmi fejlődésének termékét, a fajjal, ezzel a zoológiai elvvel.

„Az emberi történelem – írta Renan – lényegileg különbözik a zoológiától. A faj az embereknél nem ugyanaz, mint a rágcsálóknál vagy a macskaféléknél, s nincs jogunk bejárni a világot, hogy végigtapogassuk az emberek koponyáját, majd torkon ragadjuk őket mondván: »Te a mi vérünkből való vagy, te hozzánk tartozol.« Az antropológiai ismérveken kívül van az ész, az igazságosság, az igaz, a szép, s ezek minden ember számára ugyanazok az ismérvek.”

Renan erélyesen tagadta a „tisztá fajok” létét. „A legelőkelőbb országok – Anglia, Franciaország, Olaszország – azok, ahol a vér a leginkább keveredett. Németország vajon kivétel ebben a tekintetben? Vajon tiszta germán ország? Micsoda illúzió!”

Ugyanígy ma a fasiszmus számára a *faj* csupán „mítosz”. De annak, hogy a „faji elvet” állítják a nemzeti elv helyébe, éppen egyik lényeges aspektusa jelképes: jelképezi mind-annak az elpusztítására törekvő szándékot, amit a lelkiismeret, a civilizáció, az *emberiség* jelent, a történelmi távolságot a *faj* és a *nemzet* között.

„Jelenleg – mondta még Renan – a nemzetek létezése jó, sőt szükséges. Létezésük biztosítéka a szabadságnak, amely elveszne, ha a világnak csak egy törvénye és csak egy ura lenne.”

A fasiszmus elutasítja a szabadság nemzeti biztosítékait. Elutasítja ezeket a történelmileg kialakult emberközösségeket, amelyekben a nemzeti tudat a már megtett haladás emlékét és a megteendő haladás reményét tartalmazza, s amelyekben a nemzetek függetlenségre való törekvése határt szab terjeszkedési lehetőségeiknek. A fasiszmus nem akar szembekerülni hős népekkel, amilyen a spanyol nép, olyan népekkel, amelyek a leigázás ellen harcolva a saját szabadságukkal együtt a világ szabadságát védelmeyezik.

A fajvédő obskurantizmus ezért hirdeti nyíltan, hogy ki kell törölni az emberek és a társadalom emlékezetéből azt az egész történelmi korszakot, mely a nemzetek szolidáris fejlődésének, a nemzeti tudatnak és a felvilágosodásnak a korszaka: világosság helyett legyen sötétség, nemzeti érzés helyett faji lélek – „*Rassenseele*” –; szabad nemzetek helyett fajoknak elkeresztelt embercsoportok. De e „fajok” „tisztasága” nem egyéb, mint durva álarc, mely a nagytőke uralmát, az emberek totális leigázását takarja. A nagytőke ugyanis arról álmodik, hogy tűzzel-vassal „kitenyészt” (ez a fajelméleti kifejezés helyettesíti hivatalosan a „nevelés” szót) egy olyan emberiséget, amely soha többé nem hallgat a történelem hívó szavára.

Maurice Thorez nem szorítkozott a fajelmélet lényegileg nemzetellenes tartalmának kimutatására. A faji barbarizmussal szembeállította a nemzet fogalmának, a nemzet szellemi tartalmának, a faj biológiai tartalmánál magasabb rendű tartalmának, szükségszerű és biztos jövőjének igenlését.

„Tudjuk – mondta Thorez –, hogyan alakult ki a francia nemzet évszázadok során húsz fajtából, amelyek összeolvadtak ebben az óriási olvasztótégelyben, országunkban, amely a miénk volt és lesz – földjével, természeti kincseivel, kedvező éghajlatával, sajátos helyzetével, általános feltételeivel, mindazzal együtt, ami a legrégibb korok óta országunk lakosait és azokat, akiket ez az ország befogadott, hajlamossá tette a munka szeretetére, a mérték érzékre, a módszeres és világos szellemre, olyan tulajdonságokra, melyek a franciák tulajdonságai, olyan hibákra, melyek szintén a mi hibáink, mindarra, ami – a nyelv, a gondolkodás, a terület és a gazdasági élet közösségén kívül – a francia nemzet jellemét alkotja.”³

Ez más értékrend, mint amelyet a faji barbárság felállít. Ez a *civilizált nemzet* értékrendje. Nem a fajok összeolvadása „ellenére”, hanem összeolvadása „következtében” alkotunk nemzetet. Tudatunk nemzeti, nem azért, mert egy faj ösztöne, hanem azért, mert egy nemzet tudata, s a nemzet története „lényegileg különbözik a zoológiától”.

„Igen, húsz fajta, s ezek közt olyan törzsek, melyek hajdan egyik-másik vidéken, egyik-másik városban túlsúlyban voltak, lehetővé teszik, hogy szerencsésen megragadjuk úgyszólván a nemzeti típus különféle árnyalatait, s még megtaláljuk a sajátos vonásokat, amelyek a flaman-dot, a provanszalt, a breton-t és az elzászit, a nagy fran-

³ A Maurice Thorez idézetek megtalálhatók: *Maurice Thorez Művei*. 16. köt. Édition Sociales. Párizs 1956. 147–151. old. – Szerk.

cia családnak mindezeket a tagjait, egy és oszthatatlan köz-
társaságunknak mindezeket a fiait jellemzik.”

A fajelmélet értelme ily módon egészében megvilágosodik: „... ezt a nemzetfelfogást, a nemzet történelmi és társadalmi tényét támadja ma a fasizmus, a hitlerizmus.”

A faj a nemzet tagadása ideológiai és gyakorlati téren egyaránt. A hatalomra jutott fajelmélet a nemzeti eszmét és a nemzeti valóságot egyaránt meg akarja semmisíteni. A fajtisztítás mítoszának leple alatt a nemzet történelmi és társadalmi tényének megsemmisítésére törekszik.

*

Aligha szükséges ezeknek a magyarázatoknak a fontosságát külön hangsúlyozni. Megértetik mindenkivel, hogy a fasizmus felé orientálódás a nemzettől, a nemzet érdekeitől és védelmétől való eltávolodás. Ezt a francia hitleristák magatartása világosan igazolja: állítólagos „teljes nacionalizmusuk” napról napra elárulja teljességgel nemzetellenes arculatát.

E hitleristák mögött a kiváltságosak, a társadalom élősdi-
jei állnak. „Ezek a fasizmusban látják – mondta Thorez – végső menedéküket a néptömegek jogos követelései ellen. Bizonyos, hogy Hitlert és Mussolinit csendőröknek tekintik, akiknek véres kardját üdvözölni lehet, mivel véleményük szerint ezek védelme alatt megóvhatják előjogaikat és érdekeiket a néptömegek követeléseivel szemben.”

Azokban a fejtegetésekben, amelyek az időközben lezajlott események fényében különösen kiemelkednek, Thorez leleplezte a Franciaország érdekeivel ellentétes állásfoglalást, amelyet a társadalom parazitái a köztársasági Spanyolország tekintetében követeltek és elnyertek, amelyet a müncheni kormánytól követeltek és elnyertek.

A müncheni politika összeomlását az emberek ma már világosan látják és elismerik.

Nem mentek azonban még feledésbe azok az őrzöngő kijelentések, melyekkel München másnapján a müncheniek világgá harsogtak: „megmentettük a békét!” Olvassák csak el Thorez beszámolóját! Meglátják, Thorez milyen pontosan szedte ízekre az egész müncheni machinációt, milyen bizonyossággal látta előre ennek az egész politikának menti csoport szavazatát a müncheni diktátum ellen, milyen bizonyossággal látta előre ennek az egész politikának az összeomlását. Minden jóhiszemű ember kénytelen elismerni: ez igazi politikai tisztánlátás és valóban az ország érdekeit szolgálja.

Ilyen tisztánlátásról tanúskodik az az elemzés is, melyben Thorez kimutatja, hogy a ma kiváltságosainak nemzetellenes magatartása történelmi folytatása a tegnapi kiváltságos elemek nemzetellenes magatartásának.

„Vajon 1792-ben a nemesek, a feudálisok, azok, akiket a polgári demokratikus forradalom megfosztott kiváltságaiktól, nem vonultak-e emigrációba? Nem vetették-e alá magukat a porosz király, az osztrák császár parancsainak, hogy harcoljanak a mezítlábasok, a sansculotte-ok, az első köztársaság, a Valmynál győztes hadsereg dicső katonái ellen, mint üzenetében Romain Rolland, nagy barátunk felidézi.”

A nemzet, írta Renan, nagy szolidaritás. A kiváltságosak, ahogyan tegnap cselekedtek, amikor az osztályérdeket a nemzeti érdek fölé helyezték, ma is egy szolidaritáshoz csatlakoznak – egy más szolidaritáshoz. Tőkéjükkal és előjogaikkal szolidárisan, odáig mennek a fajelmélet formájában, hogy meg akarják semmisíteni a nemzet társadalmi és történelmi tényét. Nálunk tele vannak elnézéssel e fajelmélet iránt, amely nemcsak általában nemzetellenes, hanem tetejében különösen a francia nemzet elpusztítására törekszik.

Ebben a helyzetben még hatásosabban mutatkozik meg az a tény, hogy a nép, a munkásosztály foglal a leghatározottabban állást a nemzet, a nemzeti érdekek mellett, mert a nemzet mindenekelőtt *a nép*. *A nép és a nemzet azonosítása* – ez az a nagy gondolat, melyet Maurice Thorez kifejt.

Mennyire megfelel ez a gondolat a valóságnak, azt már abból a magatartásból is megállapíthatjuk, amelyet a különböző társadalmi rétegek a nemzeti érdekek tekintetében napjainkban tanúsítanak. A sorozatos események folyamán – Spanyolország, München, Mussolini „követelése”, a Münchent követő napok – mindez napról napra világosabban megmutatja, hogy amikor Franciaország sorsáról van szó, a népben, a munkásosztályban jutnak érvényre a legemelkedettebb nézetek, nyilvánul meg a legnagyobb tisztánlátás. Itt a lemondás és a csüggedés ideológiái nem járnak sikerrel; itt nem fogadják el azt a felfogást, hogy Kierkegaard két szava: „félelem és reszketés” határozza meg ezentúl az emberi bölcsességet és az állampolgári morált. A néptömegekben éppen ellenkezőleg az a megingathatatlan elhatározás nyilvánul meg, hogy Franciaországot továbbra is fenntartsák és az a képesség, hogy ezt az elhatározást valóra is váltsák.

Még gondolati téren is megkapó látvány, hogy éppen a munkásosztály vette át és éleszti a francia racionalizmust, a munkásosztály műveli újból a felvilágosodás filozófiáját, az eleven és hatékony értékek bölcséletét. A néptömegek ünneplik a leglelkesebben a forradalom százötvenedik évfordulóját, míg a fajelmélet frázishősei naponta sértegetik e forradalom elveit.

„Igaz – mondta Thorez –, hogy a nagy francia forradalom egyetemes művet alkotott, hogy a nagylelkű és lelkes francia nemzet életre hívta a többi nemzeteket, megkondítot-

ta a lélekharangot a feudalizmus fölött és megteremtette a modern Európát.

Hitler és Mussolini gyalázhatják a forradalom Franciaországát, mennydöröghetnek az 1789-es szellem ellen. A forradalom nélkül, a demokrácia nélkül ők ma is csak röghöz kötött nyomorult parasztok volnának, akiket feudális uraik lábbal tipornak.”

E felkiáltás hiteles voltához fölösleges kommentárt fűzni. Péguyvel együtt állíthatjuk, hogy Thorez itt valóban megvédelmelte „népünk történelmi becsületét”.

A nép és a nemzet azonosságáról, amit ma mindenki észrevehet, a történelemnek, a nemzet életfolyamatának lapjai tanúskodnak. A nemzet keletkezésének és fejlődésének legdöntőbb eseményei a néptömegek tetteivel függenek össze. Thorez beszámolójában felidézte e fejlődés főbb szakaszait.

A nép és a nemzet azonossága „páratlan fénnel” mutatkozott meg a XVIII. század végén.

„*Éljen a nemzet!* A francia parasztok és kézművesek szívéből tört fel ez a kiáltás a nagy forradalom hevében, melynek 150. évfordulóját ünnepeljük ebben az esztendőben.

Éljen a nemzet! Ez az 1792-es hazafiak kiáltása, s a hazafi szó akkor rosszálló kifejezés volt, mellyel a régi rend hívei becsmérelték a nép harcosait.

A francia nemzet! Ez a nemzet véglegesen a feudalizmus, a királyi abszolutizmus romjain alakult ki, a Tuileriák és Valmy ágyúinak dőrejére, a Carmagnole, a Ça ira és a Marseillaise dallamára.” Ámde ez hosszú történelmi fejlődés eredménye volt. Mint Thorez mondotta: „*A forradalmi robbanás*, mely »a világtörténelem új szakaszát nyitotta meg«, mint Goethe a valmyi győzelem estéjén írta; a Bastille bevétele, valamennyi hősies epizód, mindazok a csaták, melyekben népünk bőven ontotta vérért; a termelő-

erők fejlődése folytán elkerülhetetlenné és szükségszerűvé vált *társadalmi átalakulások*; a haladó mozgalomnak és a harmadik rend felszabadításának *nemzeti formája*; a tartományok helyi partikularizmusra épült szuette keretének széttörése – mindez, 1789-ben, *évszázados harcok hosszú és fájdalmas folyamatának végpontja volt*, s ezeket a harcokat a burzsoázia vezetésével a nép vívta meg a régi rend intézményei és képviselői ellen.”

A politikai kérdésekben nem lehet eligazodni, ha a politikától nem nyúlunk vissza a *társadalmi* problémákra. Thorez, amikor a nép és a nemzet azonosságát kimutatta, egyúttal a *nemzeti eszme szociális tartalmát* is feltárta. Fejtegetése a probléma mai megjelenési formájának különféle vonatkozásait tökéletesen megvilágította.

A fasiszta fajelmélet, mely a népet meg akarja semmisíteni, élesen nemzetellenes, éppen mert élesen antiszociális. Nem lehetséges és nincs olyan reális nemzetfogalom, amely egyúttal ne foglalná magában a népet, a munkásosztályt. Aki a nép ellen, a munkásosztály ellen van, azok ellen van, akik valóban biztosítják a nemzet folytonosságát és szabadságát, s bármi történik is, mindig biztosítani fogják. A nemzeti érzés őszinteségének szükségszerű következménye a néppel való egység. Aki elkülönül a néptől, aki a nép ellen támad, a nemzettől különül el és a nemzet ellen támad, s nem lehetséges nemzeti talpraállítás a munkásosztály nélkül vagy ellen, hanem csakis vele. Éppen mert a nemzet a nép, a valóban nemzeti politika nem alapulhat antiszociális intézkedéseken. Az antiszociális politika a nemzet ellen irányul és magát a nemzetet sújtja. Nem a társadalmi igazságosság és a nemzet védelme között áll fenn ellentmondás, hanem a nemzet védelme és a társadalmi reakció között. Ezt nyomban észrevesszük, ha megfigyeljük, hogy a nép ellenségei miként szövetkeznek a nemzet ellenségeivel. Az a propaganda, amely a demokrácia

védelmét és a nemzet védelmét szembeállítja egymással, éppen Franciaország érdekei szempontjából *gyanús*, ma inkább, mint valaha. Egyébként megállapított tény, hogy Franciaországot a hitleristák akarják meggyöngíteni, akik egyszersmind a demokrácia legdühödtebb becsmérői.

Ami azt az ellentétet illeti, melyet egyesek a nemzeti érzés és az internacionalizmus között akarnak megállapítani, ez ugyancsak hamis.

Thorez idézte Jaurès következő mondását: „Egy kevés internacionalizmus eltávolítja az embert a hazától, sok internacionalizmus visszavezeti a hazához.”

Spanyolország ebből a szempontból próbakő volt. Azok, akik szerint a hazát és az emberiséget nem lehet egyesíteni, voltak a legbőszebb hívei a be nem avatkozásnak, amely lehetővé tette a köztársasági Spanyolország ideiglenes leverését. Ezek nem látják a népet a nemzetben, s a népeket az emberiségben. Képtelenek ellenállni, vagy engedni akarnak a nép ellenségeinek, s „nacionalizmusuk” vagy „internationalizmusuk” nem egyéb, mint olyan kifejezések, melyekkel ezt a magatartásukat a körülményektől függően jelölik.

A munkásosztály szemében a nemzet és az emberiség megbonthatatlan egység. Ez az egység a dolgozók tudatában gazdasági és társadalmi létük tükröződése. A munkásosztály nem zsákmányol ki senkit; nincsenek elveszthető társadalmi kiváltságai, amelyek szembeállíthatnák a nemzettel, a néppel, azaz önmagával. Nincs a szívében polgári elem, amely – Kérillis kifejezése szerint – hangosabban szólna, mint a benne lakozó hazafi.

Van olyan „nemzetköziség”, amely tagadja a nemzetet: a koblenzi emigránsok nemzetközisége, a nép ellenségeinek, a trösztöknek, azoknak a nemzetközisége, akik osztálykiváltságaikat a nemzet érdekei fölé helyezik. Ez egyúttal

ügynökeik nemzetközisége: Franco, Henlein és minden rendű és rangú hitleristák nemzetközisége.

Viszont a munkásosztály nemzetközisége a népek testvérisége ellenségeikkel szemben. Magában foglalja a nemzet védelmét, mert az emberiség valódi szabadsága közös mindegyik nép szabadságával.

*

Aligha kell hangsúlyozni, milyen nagy jelentőségűek azok a gondolatok, amelyeket Maurice Thorez kifejtett és szakadatlanul gazdagított. Olyan lényegbevágó problémákat világítanak meg, amelyeknek megértése ma mindnyájunk számára döntő. Széttörik a régi mesterséges sémákat, a tényeknek meg nem felelő koholt ellentéteket, a nemzet és az emberiség ellenségei által élesztett és kiaknázott előítéleteket. Felszabadítják a szellemet és megvilágítják a cselekvést.

Ezek a gondolatok tehát hivatottak arra, hogy mély hatásuk legyen az országban, a néptömegek sorain túl is. A nemzeti tudatot világítják meg, amelyet azok a pártok, amelyek a nemzeti elnevezésre tartanak igényt, csak elhomályosítani és megtéveszteni igyekeznek.

A nemzet kérdésére vonatkozó minden szofisztika ily módon valóban lelepleződött: világossá vált, hogy a nép gyűlöletét hirdető ideológia nem lehet nemzeti. Az „álhazafiság” szofistáinak minden illúziója zátonyra fut a nép és a nemzet azonosságának világos felismerésén.

Maurice Thorez konstruktív és igaz gondolataival ezúttal is hozzájárult annak az egységnek a megvalósításáért folyó munkához, amely ma inkább, mint valaha, az ország megmentésének feltétele.

A felvilágosodás filozófiája és a modern gondolat

A felvilágosodás filozófiája volt a francia materialistáknak az a „ragyogó iskolája, amely a XVIII. századot a németeknek és az angoloknak a franciák felett szárazon és vízen aratott minden győzelme ellenére is kiváltképpen francia századdá tette, még jóval a század végét megkoronázó francia forradalom előtt, amelynek eredményeit mi, kívülállók, Angliában is, Németországban is, még mindig csak meghonosítani törekszünk”¹.

Így írt 1892-ben a XVIII. századi francia materializmusról Engels, aki Marxszal együtt a történelmi materializmus lángeszű megalkotója volt. A reakció mindent elkövetett, hogy a felvilágosodás századának eszméit elsikkasztja. A reakció professzorai terjedelmes elméleti fejtegetésekben taglalják, milyen nagy jelentőségük van az eszméknek a történelemben általában, de elsikkasztják azt az eszmei mozgalmat, amely a XVIII. századot „kiváltképpen francia századdá”² tette. Ezzel szemben pártunk, amikor a francia forradalom 150. évfordulóját ünnepli, szoros összefüggésbe hozza azokat az embereket, akik a forradalmat

¹ Marx-Engels Művei. 20. köt. Budapest 1963. 592. old.

² Ugyanott.

véghez vitték, a francia materialistáknak azzal a ragyogó iskolájával, amely a forradalmat előkészítette.

A XVIII. század francia filozófiai materializmusa – írta Engels – „a francia forradalom hitvallásává lett”.³

Ez a filozófia annak a fejlődésnek döntő szakaszát képviseli, mely a dialektikus materializmushoz, s az utópista szocializmuson át a tudományos szocializmushoz vezetett.

Ismernünk kell tehát a felvilágosodás filozófiájának történelmi szerepét. Keletkezése és fejlődése vitathatatlanul, tudományos szinten tanúsítja, hogy mi, kommunisták, vagyunk e filozófia igazi örökösei és – a szó történelmi értelmében véve – egyedüli folytatói.

1. A középkor ideológiája

Lenin „A marxizmus három forrása és három alkotórésze” c. tanulmányában ezt írja:

„Európa egész legújabb kori története folyamán és különösen a XVIII. század végén Franciaországban, ahol döntő harc indult minden középkori limlom ellen, az intézményekben és az eszmékben uralkodó feudalizmus ellen, a materializmus bizonyult az egyetlen olyan következetes filozófiának, mely összhangban van minden természettudományi tanítással és ellenségesen szemben áll a babonákkal, az álszenteskedéssel stb.”⁴

A felvilágosodás filozófiájának megértése végett nagy vonásokban meg kell vizsgálnunk *az eszmékben uralkodó feudalizmust*, s azt a rendszert, melyben ez a feudalizmus megtalálta ideológiai kifejezését.

Az obskurantizmus szóvivői, akik a középkor többé vagy

³ Ugyanott, 601. old.

⁴ Lenin Összes művei. 23. köt. Kossuth Könyvkiadó 1969. 43. old.

kevésbé távoli szakaszaihoz való visszatérést hirdetik, ezt a kort „harmonikus szellemi egységnek” tüntetik fel. A középkort azonban szintén olyan ellentétes törekvések harca tölti ki, amelyek az eszmék világában a gazdasági és társadalmi téren végbemenő változásokat juttatják kifejezésre. Ha *feudális ideológiáról* beszélünk, csak annak a rendszernek a nagy vonásait kell feltárnunk, amely ellen annál fokozottabb harc bontakozott ki, minél inkább közeledünk a reneszánszhoz.

Ennek az ideológiának legfontosabb eleme a vallás.

Mint Engels kifejtette, „a feudalizmus nagy nemzetközi központja a római katolikus egyház volt. Ez az egész feudalizált Nyugat-Európát – minden belső háború ellenére – egy nagy politikai rendszerre egyesítette, amely ellentétben állt mind a szakadár görög, mind a mohamedán országokkal. A feudális intézményeket az isteni megszenteltség dicsfényével övezte.”⁵

A katolikus egyház valóban nemcsak a természetet, hanem a társadalmat is *istennel* magyarázta. A vallásos *hit* tartotta fenn a feudalizmust, amely fenntartotta és táplálta a *hitet*.

Az obskurantizmus jelenkori képviselői rendszerint rajongással beszélnek „a középkor vallásos hitének erősségéről”. Így fejezik ki azt, hogy sajnálják az elveszett mennyországot, s hogy szeretnék, ha lehet, a földet pokollá változtatni, hogy kiűzzék az emberek tudatából a felvilágosodást, mely oda behatolt. A vulgármaterializmus és bizonyos, még vulgárisabb „pozitivizmus” képviselői arra szorítkoznak, hogy az „emberi hiszékenységet” kipellengérezzék és a szeplőtelen fogantatásról szellemeskedjenek.

A történelmi materializmus feltárja a vallás világi, anyagi forrásait és azokat a gyakorlati következtetéseket, amelyeket ebből le kell szűrni.

⁵ Marx-Engels Művei. 20. köt. 596. old.

„A vallástalan kritika alapzata: *az ember csinálja a vallást, nem a vallás csinálja az embert*” – írta Marx.⁶

Istent az ember teremtette, a meghatározott létfeltételek között élő ember. A vallás bizonyos módja annak, ahogyan a világ az ember tudatában tükröződik. S ez a tükörkép azért *abszurd*, mert a világ, amelyet tükröz, maga is *abszurd*.⁷

Ez a világ a társadalom. Az ember a társadalomban *nyomorúságos, elnyomott* lény. *Szívtelen* ez a világ, melyben „*az emberi lényeknek nincs igazi valósága*”⁸, mert a társadalom nem érette van, nem azért van, hogy őt boldoggá tegye. Olyan világ ez, melyben az ember nem tudja lényegét igazán megvalósítani, mely számára *tényleg csak szerencsétlenséget* tartogat. Valóban „siralomvölgy” ez a világ.

Ebben az állapotban az embernek *szüksége van illúzióknak*. A vallás megadja neki az illúziókat, dicsfénnel övezi a siralomvölgyet, „képzelt virágokkal” láncait, megvigasztalja az embert, amikor *lényegének fantasztikus megvalósulását*⁹ nyújtja neki.

„A *vallási* nyomorúság – írta Marx – a valóságos nyomorúság *kifejezése*, s egyszersmind *tiltakozás* a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép *ópiuma*.”¹⁰

Az ópium, mint mondani szokták, „mesterséges paradicsom”. A vallás ingyen nyújtja egy képzelt paradicsom álmát, ahol minden jó lesz.

A marxizmus a legkövetkezetesebb ateizmus és egyben

⁶ Marx–Engels Művei. I. köt. Budapest 1957. 378. old.

⁷ Lásd ugyanott.

⁸ Ugyanott.

⁹ Lásd ugyanott.

¹⁰ Ugyanott.

annak a vulgáris ateizmusnak a meghaladása, amely szerint „a mennyország kritikájával” minden el van intézve. Minthogy a vallás a valóságos világ fantasztikus visszfénye, ki kell mutatni, hogy a vallás *illúzió*.

„A vallás kritikája minden kritika előfeltétele.”¹¹

A vallás mivoltát tekintve, az ellene folyó küzdelem „közvetve küzdelem *ama világ* ellen, amelynek szellemi *aromája* a vallás”.¹² De a marxizmus szerint ennek a *közvetett* küzdelemnek *közvetlen* küzdelemmé kell válnia. Ha a vallás illúzió, mellyel az ember magát vigasztalja egy olyan világban, melyben illúziókra *szorul*, nem elég az illúziót leleplezni, meg kell szüntetni az illúziók szükségletét, s ezért a világot meg kell változtatni. „Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra*.”¹³

A kritika tehát nem állhat meg a mennyország kritikájánál; tovább kell mennie.

„A kritika – írta Marx – letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja és élő virágot szakítson. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen.”¹⁴

Ily módon „a mennyország kritikája a föld kritikájává változik”.¹⁵ A vallás abszurditása elleni küzdelem *ama világ* elleni küzdelemmé változik, amely abszurditásával táplálja a vallási hiedelmeket. Ezzel egyúttal érthetővé válik bizonyos nagyhangú antiklerikalizmus természete. Akik

¹¹ Ugyanott.

¹² Ugyanott.

¹³ Ugyanott, 378–379. old.

¹⁴ Ugyanott, 379. old.

¹⁵ Ugyanott.

akkora hűhóval biztatják a dolgozókat, hogy figyeljék és csodálják a képzelt mennyei hatalmak elleni hőstetteiket, el akarják terelni a figyelmet arról, hogyan hajolnak meg a valóságos földi hatalmak előtt, még az egyház előtt is. Meg nem alkuvás az éggel szemben, München a földön, ez a jelszavuk, míg mi, kommunisták, a mennyország kritikáját megtoldjuk a föld kritikájával, ezt pedig a cselekvéssel, azon fáradozva, hogy a világ abszurditása elleni küzdelemben egyesítsük azokat, akik nem hisznek, és azokat, akik hisznek. Ezzel szemben az összefogás politikájának leghevesebb ellenfelei az éghez menekülnek, mihelyt csata folyik a földön.

A középkori egyház nemcsak a társadalmat és az államot magyarázza istennel, hanem a maga tudományát is. Valamennyi elméletét „az isteni megszenteltség dicsfényével”¹⁶ övezi. A vallás alapvető tanításait, a *dogmákat* isten nyilatkoztatta ki, s e kinyilatkoztatás ténye igazságuk bizonyításának cáfolhatatlan érve. A mindentudó isten kinyilatkoztatta tudásának egy részét; az általa közölt igazságok csak örök igazságok lehetnek. Szó sem lehet arról, hogy az igazságok tárgyában, melyekre a kinyilatkoztatás vonatkozik, többet vagy mást lehetne megtudni. Csak egy probléma létezik: a kinyilatkoztatott igazságok ismertetésének megfelelő tolmácsolása, a szent könyvek szövege szerint. A tudomány alapjai bennük foglaltatnak mindörökké. Az igazság megtalálásának módszere nem a *tények* tanulmányozása, hanem a *szövegek* tanulmányozása.

Az egyház, ahogyan „saját hierarchiáját a feudális mintára szervezte meg”¹⁷, ugyanúgy megszervezte feudális mintára a gondolat és a tudományos tevékenység világát. Az isten által alapított örökkévaló feudális társadalomnak

¹⁶ Marx–Engels Művei. 20. köt. 596. old.

¹⁷ Ugyanott.

ugyancsak isten által alapított örökké igaz tudomány felel meg.

A középkor örökölte a görög tudományt, s ezt részben ismerte. Főképp az arab befolyás jóvoltából ismerte – igaz, hogy rosszul – Arisztotelésznek, az ókor legnagyobb tudósának és filozófusának a műveit. Aquinói szent Tamás ezeket az egyház és a középkori világ szükségleteihez idomította. Ettől fogva Arisztotelész a tudomány terén egyenértékű lett a kinyilatkoztatással. Itt is az igazság megismerésének fő módszere a szövegek tanulmányozása volt. *A régi szövegek magyarázata* – ez a középkori tudomány uralkodó módszere minden területen.

Ám ugyanúgy, mint a társadalomban, a tudományban is hierarchia volt. Az embereket a társadalomban elválasztó áthághatatlan sorompóknak megfelelően áthághatatlan sorompók választották el az embereket tudásuk értéke szempontjából is. Ezeket a sorompókat mindkét esetben „az isteni megszenteltség dicsfénye” övezte. Isten a hűbérurakat termékeny földekhez juttatta. Ugyanígy, a tudományban vannak olyanok, akik „az ég különleges segítségének” kegyelméből részeseivé lettek az igazságnak. *Ezek a „tekintélyek”*: az egyház, Aquinói szent Tamás, Arisztotelész stb. Ha az igazságot évszázados régi szövegek magyarázata útján lehet megtalálni, ezeket a magyarázatokat nem a szövegeknek a tényekkel való összehasonlításában kell keresni, hanem a *kanonizált* kommentátorok tanításaiban. Ezt nevezték *tekintélyi módszernek*. A gyakorlatban ez a módszer gátolta a tudomány fejlődését. A régi tudományról kinyilvánították, hogy az szükségszerűen fölötte áll az új tudománynak.

A kollégiumokban a XVII. századig a fizikaórákon Arisztotelésznek fizikával foglalkozó munkáját tanulmányozták. A jezsuitáknál alkalmazott útmutatások szerint a tanárnak nem volt szabad e munka magyarázatára vállalkoz-

ni. Az utasítások előírták, hogy a magyarázatokhoz az e tárgyban legnagyobb *tekintélyt*, Aquinói Tamást kell felhasználni. De Aquinói szent Tamásnak is megvoltak a kanonizált kommentátorai. Ily módon a fizika tanulmányozása lényegében a kommentátorok és kommentárok özöne volt. Ez adja meg a középkori tudománynak lényegileg *betűragó* jellegét, mely az arisztotelészi tudományban eredetileg sohasem volt meg. Az opportunisták utánozzák a „tekintélyi módszert”, amennyiben a marxizmus bizonyos idejétmúlt tételeibe kapaszkodnak, csakis azért, hogy a marxista tudománynak és a proletariátus forradalmi mozgalmának fejlődését gátolják.

A görögöktől örökölt tudomány a középkori világban a világi elemet, a *természetes világosságot*, vagyis az ész képviselte, ellentétben a kinyilatkoztatás által sugárzott *természetfölötti világossággal*. A kettő folytonosan összeütközött, de ezt az összeütközést eleinte úgy szabályozták, hogy a *természetes világosságot* alárendelték a *természetfölötti világosságnak*, a világi eredetű filozófiát a teológiának, mely isten és a szent dolgok tudományának nyilvánította magát. „Philosophia est ancilla theologiae”, *a filozófia a teológia szolgája*, ez volt a jelszó, melyet azzal indokoltak meg, hogy az emberi ész sohasem lett volna képes azoknak az igazságoknak a kifürkészésére, melyeket isten kinyilatkoztatott. De mivel isten tökéletes, tehát igaz, ezért az emberi ész legföljebb az isteni igazságok közül találhat rá néhányra; ha másvalamit talál, akkor tévúton jár. Az ész feladata éppen az, hogy bebizonyítsa, miszerint ez helyes és bizonyítékokat gyűjtsön a teológia javára. Azt az elméletet, amely szerint a Nap kering a mozdulatlan Föld körül, azt, amely szerint *négy elem* van, s ezek közül kettő, a *levegő* és a *tűz*, felfelé száll, mert van bennük egy *sajátság*, mely *felszállni* készíti őket, míg a két másik, a *víz* és a *föld*, lefelé esik, mert van bennük

egy *sajátság*, mely leszállni készíti őket; a világ teremtésének az Ótestamentumban szereplő történetét stb., olyan örökké igaz és sérthetetlen tanoknak tekintették, mint az ektáriszentség tanát.

A reneszánszig „a tudomány csak az egyház aláztos szolgáltója volt, nem volt szabad a hit által szabott határokat átlépnie, s ez okból egyáltalán nem is volt tudomány”.¹⁸

A hivatalos tudomány változatlan ismeretanyagból élt, hatványozott erőfeszítéseket tett, hogy a hittel összhangban legyen, véget nem érő okoskodásokban merült ki, s ezek *új tartalom* híján folyvást finomították, csiszolták a *formát*. Az iskolákban tanított hivatalos filozófia, a *skolasztika* azzá a meddő formalizmussá fajult, melyről Mo-lière rajzolt képet.

Ez a tudományos ideológia azonban nem volt egyeduralkodó. Mellette a XVIII. századig virágoztak a *titkos tudományok*: az alkímia, az okkultizmus, a mágia és a varázslat, s az egész társadalomban a legbarbárabb babonák sora, a tudatlanság és az a szellemi sötétség uralkodott, amely – mint később az enciklopédisták mondták – a rabszolgaság legjobb szövetségese. Ezért a sötétségért, nem pedig a skolasztika kifinomultságáért fáj a reakció szíve, amikor sóvárogva tekint vissza a középkorra, s még ennél is sötétebb barbarizmus az, amelyet a fasizmus szeretne erőszakkal az emberekbe beleoltani. Annak az ellenséges magatartásnak, melyet a fasizmus a kereszténység iránt tanúsít, egyik oka éppen az, hogy a középkor elejére jellemző nagyobb barbársághoz viszonyítva a keresztény erkölcs a haladás tényezőjét képviselte. A náci fajelmélet egyúttal azt veti Aquinói szent Tamás szemére, hogy túl sok helyet adott az észnek.

A középkor mégsem tekinthető csupán sötét éjszakának,

¹⁸ Ugyanott.

mert már akkor létrejönnek a tudományos megújulás csírái, amelyek valójában csak a XIV., XV. és XVI. században fejlődnek ki. De ekkor végbemegy „a tudomány nagy újjászületése; a csillagászat, a mechanika, a fizika, az anatómia, a fiziológia művelését felújították”, s „a tudomány fellázadt az egyház ellen”.¹⁹ A középkori ideológia porrá tört. Ez igen hosszú folyamat, melynek során lassanként kikovácsolódtak az új eszmék és újjászületett a *filozófiai materializmus*.

2. A XVIII. század francia materializmusának kialakulása

A XVIII. század francia materializmusa két áramlat egyesülése. Az egyik Angliából származott és Francis Bacon-tól indult ki. A másik Descartes-tól eredt. Marx és Engels ismételten rámutattak a XVIII. századi francia filozófia forrásainak e kettősségére. Ennek ismerete számunkra igen fontos. Egyrészt a reakció Descartes materializmusát – az enciklopédisták materializmusával együtt – el akarta sikkasztani, s másrészt a már említett „mennystoromlók” egy húron pendülnek az egyház szóvivőivel, hogy Descartes-ot közönséges skolasztikussá gyúríják át.

„Descartes-ban – írja Bayet – mindaz megvan, ami a rend emberének sajátja. Konzervatív vallási szempontból, konzervatív politikai szempontból, s bizonyos tekintetben kevésbé merész, mint jónéhány középkori gondolkodó és jezsuita.”²⁰

Ezt a megállapítást szerzője egyenest a jezsuiták barátainak „munkáiból” másolta ki.

Bacon a középkor könyvszagú tudományával szemben ki-

¹⁹ Ugyanott.

²⁰ *Albert Bayet: Qu' est ce que le rationalisme?* 77. old.

jelenti, hogy „a tudományt a természet nagy könyvében kell tanulmányozni”.

Bacon tanítását Marx a következőkben foglalta össze: „A tudomány *tapasztalati tudomány*, s abban áll, hogy az érzékileg adottra *ésszerű módszert* alkalmazunk. Indukció, elemzés, összehasonlítás, megfigyelés, kísérletezés – ezek az ésszerű módszer fő feltételei.”²¹

Baconnál „az *anyag* vele született tulajdonságai közül a *mozgás* az első és legjelesebb . . .”²² s Marx kimutatja, hogy már Bacon a mozgást tágabb értelemben fogja fel, nemcsak a helyváltoztatást, a mechanikai mozgást látja benne. Baconnál a materializmus „mindenoldalú fejlődés csíráit rejt magában”.²³ Bacontól a materializmus eljut Hobbeshoz, majd Locke-hoz.

„Hobbes rendszerbe foglalta Bacont, de alapelvét, azt, hogy az ismeretek és eszmék az érzéki világból erednek, nem alapozta meg részletesebben. *Locke* megalapozta Bacon és Hobbes elvét az emberi értelem eredetéről szóló tanulmányában.”²⁴

Locke kimutatta, hogy minden emberi eszme a tapasztalatból ered. Vele már elérkeztünk a XVIII. századhoz. Munkája a felvilágosodás filozófiájának egyik közvetlen forrása.

Annak a gondolatnak, hogy minden ismeret az érzéki világból ered és az érzékek közvetítik, nagy jelentősége van. Először is ez kiküszöböli az ismeret eredetére vonatkozó misztikus elgondolásokat. Egyúttal fontos azért is, mert az isten létezése mellett felhozott érvek egyike szerint az isten-eszme *vele született* az emberrel. Descartes azt mondja, hogy a végtelen lény eszméje olyan, mint a teremtmő pecsétje a teremtmény tudatában. Az emberrel vele született

²¹ Marx–Engels Művei. 2. köt. Budapest 1958. 126. old.

²² Ugyanot.

²³ Ugyanott, 127. old.

²⁴ Ugyanott.

eszmék elmélete a feudális intézmények alátámasztására is szolgált. Az emberek egyenlőtlenségének velünk született érzése bizonyítja, hogy valóban isten rendelte el ezt az egyenlőtlenséget.

Eszméink tapasztalati eredetének bizonyítása megcáfolta a velünk született eszmék elméletét és döntő csapást mért a teológiára, valamint a metafizikára. Ez Locke „Tanulmány az emberi értelemről” c. művének egyik legfőbb érdeme. Locke tanítását Condillac ültette át Franciaországba, mégpedig következetesebben kifejtve, s munkássága igen nagy hatást gyakorolt. Érdekes megjegyezni, hogy a burzsoázia később visszatért a *velünk született eszmék elméletéhez* a tőkés tulajdon alátámasztása végett. Minden emberben megvan – mondják ennek a felmelegített elméletnek a szóvivői – a tulajdon vele született eszméje, a *tulajdon ösztöne*. Ebből következik, hogy a tőkés tulajdon *természetes*, s mivel természetes, nem lehet és nem szabad hozzányúlni . . .

Ez a fejlődés, mely Angliában Bacontól Locke-ig terjed, hívta életre Franciaországban Descartes-ot, s Descartes-tal kezdve a materialista tudósok és filozófusok egész iskoláját.

Descartes a középkori tudomány elméleti építményét teljes egészében elveti. Elveti *fogalmait, módszereit*. Az „Értekezés a módszerről” a skolasztika építményének zseniális bírálata adja. A tudományos kutatás szabadságát hirdeti a *tekintélyi módszerrel* szemben, s e módszer tagadását azzal az elvvel *indokolja*, melyet az „Értekezés” híres bevezető mondatában szögez le: „Nincsen semmi, ami igazságosabban van elosztva az emberek között, mint a józan ész.”²⁵ A tudomány tárgyában a kinyilvánított

²⁵ Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. 12. old.

igazság elvben mindenkinek hozzáférhető: a felfedezés nem függ „mennyei segítségtől”, hanem olyan módszertől, melyet mindenki elsajátíthat. Descartes e módszer szabályainak megtanítására vállalkozik. A szabályokat nem természetfölötti utakon találta meg. Kijelenti, hogy azoknak az eszközöknek az elemzése útján fedezte fel a szabályokat, amelyek segítségével a tudósok a ténylegesen elért felfedezésekhez eljutottak. Feltárja annak a módszernek a szabályait, melyet a tudományos kutatás hatékony gyakorlata alkalmaz. Az „Értekezés a módszerről” olyan mű, mely végleg megfosztja a tudományos kutatást „az isteni megszenteltség dicsfénytől”.

Descartes ezután magyarázatot ad a világról, kifejti *fizikáját*, melyből a modern fizika sarjadt. A világ teremtését továbbra is istennek tulajdonítja, s kimutatja isten létezését. Filozófiájának ezt a részét nevezik *metafizikának*. Csakhogy isten nem játszik semmilyen szerepet *fizikájában*, amely materialista. „Fizikáján belül az anyag az egyetlen *szubsztancia*, a lét és a megismerés egyetlen alapja.”²⁶

Descartes-nál a tudományt már csak egy lépés választja el attól, hogy teljesen szakítson a teológiával és nyíltan fellázadjon ellene.

3. A feudalizmus „az ész ítélőszéke” előtt

Descartes fizikája, majd Newtoné, valamint az angol materializmus együttesen eredményezték azokat az elemeket, melyek alapján a felvilágosodás filozófiája megvívhatta döntő és végleges nagy csatáját a középkori ideológia maradványai ellen. Először a feudális társadalomban hirdett elméleti elvek ellen küzdött, majd odáig fejlődött, hogy

²⁶ Marx-Engels Művei. 2. köt. 124. old.

e társadalom valamennyi intézménye ellen harcolt. Ez a küzdelem a teológia, a metafizika ellen folyt, a vallási hiedelmek összessége ellen, a társadalmi és politikai elméletek ellen, melyek igazolására szolgáltak a feudális ideológia eszméi. A teológia és a metafizika megcáfolásával a felvilágosodás filozófiája eloszlatta „az isteni megszenteltség dicsfényét”, mellyel az egyház a feudális intézményeket övezte. Ezek az intézmények profán mezítelenségükben a tudatlanság és a barbárság folyamányainak bizonyultak. Az enciklopédisták újra meg újra leleplezték a fennálló intézmények embertelen jellegét, harsogó riadót fújtak a *fanatizmus, a türelmetlenség, az igazságatlanság, a barbarizmus* stb. ellen. Az emberek egyenlőségének kinyilvánítását a tudomány területéről átvitték a politikai, s olykor még a szociális területre is. De nem szorítkoztak csupán bírálatra és cáfolatra; tudományos alpra épült felfogást állítottak a régi világnézettel szembe: *a materialista világfelfogást*. Lamettrie, Helvetius és Holbach filozófiájában kiváltképpen jól észrevehető annak a két áramlatnak az egyesülése, melyekből a francia materializmus fakadt.

„A franciáktól – írta Marx – az angol materializmus szellemet, húst és vért, ékesszólást kap. Megadják neki a még hiányzó temperamentumot és kecsességet. *Civilizálják* az angol materializmust.”²⁷

Számtalan pamfletben, regényben, esszében cáfolták filozófusaink a teológiát és a metafizikát, s nyújtottak tudományos magyarázatokat a vallási hittételek helyébe. De nem érték be ennyivel. Mozgósították az ideológiai harc szolgálatában az irodalmi génusz minden erőforrását, az ékesszólás minden varázsát, a szatíra éles fegyverét, melyet könyörtelen ironiával, de a szellemesség páratlan re-

²⁷ Ugyanott, 128. old.

meklésével kovácsoltak ki. Szenvedélyes harcosok voltak, akik támadtak és minden támadásra visszavágtak. Ragyogó vitázók lévén, ellenfelüket porig sújtották, bebizonyítva tudatlanságát, s ugyanakkor gyűlöletessé és nevetéséssé tették.

A felvilágosodás filozófiája e vonásának kifejlődését nyomon követhetjük már a reneszánsz óta, Montaigne és Rabelais stílusán át Descartes-ig és Pascalig.

Az 1637-ben megjelent „Értekezés a módszerről” valószínű remekmű. Tudományos koncepciókat példátlan pontossággal, cáfolhatatlan iróniával fogalmaz meg, s olyan merészséggel, amelyet még Voltaire is rosszul értelmezett és amelyről a modern tudomány kimutatta, hogy korántsem „oktalan”. Kaján gúnyosságával a skolasztikát annak saját talaján cáfolja, visszafordítja ellene érveinek formáját, de ezeket a skolasztikus érveket új tartalommal tölti meg. A skolasztikusokról szólva, Descartes így ír:

„Mégis ez a bölcselkedési mód igen kényelmes azokra nézve, kik csak középszerű elméjűek, mert azok a megkülönböztetések és elvek, melyekkel élnek, annyira homályosak, hogy oly bátran szólhatnak minden dologról, mintha tudnák is e dolgokat; amit mondanak róluk, azt a legjelesebb eszűek s legokosabbak ellen is megvédhetik, anélkül, hogy az embernek módjában állna őket meggyőzni; ebben véleményem szerint ahhoz a vak emberhez hasonlítanak, ki, hogy kára nélkül megverekedhessék valakivel, aki lát, azt egy igen sötét pince aljára vezeti.”²⁸

Ma is vannak efféle, *jeles megkülönböztetésekkel* élő skolasztikusaink.

1656-ban és 1657-ben Blaise Pascal megírja „Vidéki levelek” c. munkáját, mely a világirodalom egyik legna-

²⁸ Descartes: *Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről*. 59. old.

gyobb polemikus remekműve, zseniális pamflet a jezsuiták ellen, *opportunistusukból* fakadó képmutatásuk ellen, *kazuisztikájuk* ellen, mellyel elméleteket agyálnak ki minden korrupció igazolására.

A hetedik levélben, melynek címe: „A szándék irányításának módszeréről”, Pascal egy jezsuita szájába a következő szavakat adja: „... ha a cselekvést nem tudjuk megakadályozni, legalább az intenciót tisztítjuk meg és így a végcél tisztasága által megtisztítjuk a gonosz eszközöket”²⁹.

Nem ilyesmi történik-e akkor is, amikor némelyek bizonyos szavazat bűnét „az intenció megtisztításával” próbálják korrigálni, arra hivatkozva, hogy nem a *lényegre*, hanem az *eljárásra* szavaztak? S az ilyen *megkülönböztetések* nem hozzák-e újra divatba a *reservatio mentalis* elvét is, melyet a nyolcadik levélben Pascal úgy jellemez, hogy ez annyi, mint *az igazságot egészen balkan, s egy hazugságot egészen hangosan kimondani*.

Ezután, 1697-ben, Pierre Bayle „Történelmi és kritikai szótár” c. műve leplezi le a türelmetlenséget, a fanatizmust és a metafizikai konstrukciókat. Ez a mű már határozott átmenet a felvilágosodás filozófiájához.

A XVIII. századi francia filozófusok modorának jellegzetes példája, a „Candide”. Ebben Voltaire nevetségessé teszi azt a filozófiát, amely szerint világunk, azaz valójában a XVII. és XVIII. század társadalma a lehető legjobb világ, s hogy *következésképp* ebben a világban minden a legjobb, mert „e minden lehető világok legjobbikában minden a legjobban van”. A rossz, még a legnagyobb rossz is, tehát mindig a *legkisebb rossz*. Ugyanígy a „Mindenmindy Jakab”-ban („Jacques le Fataliste”) Diderot, akiben a tudományos lángész nagy irodalmi tehetséggel párosult,

²⁹ Pascal: Vidéki levelek. Budapest 1925. 78. old.

szellemes szatírját adja a fatalizmusnak. Bármilyen történik is, Jakab mindegyre ezt hajtogatja: „így volt megírva odafönn”. Érthető, miért nem kedvelik bizonyos irodalmi kritikusok és exkritikusok a XVIII. század francia filozófusait.

A vallási elméletek kritikája eleinte az ész nevében lépett fel.

„Ha Luther és Kálvin visszatérnének erre a világra – írta Voltaire – nem keltenének nagyobb feltűnést, mint a scotisták (Duns Scotus hívei) meg a tomisták. Miért? Mert olyan időben jönnének, amikor az emberek már némileg felvilágosultak.

Csak a barbárság idején láthatók varázslók, megszállottak, kiátkozott királyok, s hűségesküjük alól az egyházatyák által feloldozott alattvalók.”

Bírálták ugyanakkor az egyházat az erkölcs nevében is. Helvetius a következőket írta: „Láttuk, hogy a klérus érdekei csakúgy, mint minden testület érdekei, változnak a hely, az idő és a körülmények szerint. A papság tehát sohasem fog magáévá tenni olyan erkölcsant, melynek szilárdak az elvei. Olyan erkölcsant-ra van szüksége, melynek előírásai homályosak, ellentmondók, tehát változandók, és mindama helyzetekre alkalmazhatók, melyek előtt a papság állhat.

A papnak önkényes erkölcsant-ra van szüksége, mely felhatalmazza arra, hogy ma oly cselekedetet törvényesítsen, melyet holnap szörnyűnek fog nyilvánítani.”³⁰

Jaj azoknak a nemzeteknek, melyek reájuk bízzák polgáraik nevelését.

Később azonban a nagyburzsoázia, az erkölcsi nevelés szükségességére hivatkozva, rábízta gyermekeinek nevelését az egyházra.

³⁰ Helvetius: Az emberről. Budapest 1962. 478. old.

A XVIII. század filozófusai védelmezték a lelkiismereti szabadságot a vallási türelmetlenség és üldözés ellen.

„Ha az *üldözés* ellentétben van az evangéliumi szelídséggel és az emberiség törvényeivel – írta Diderot –, nem kevésbé ellenkezik az ésszel és a józan politikával.”

„Hogy az emberek szabadon gondolkodjanak a vallás tárgyában – mondta Holbach –, ettől csak éppoly képtelen, mint amennyire haszontalan igazságtalanság útján lehet őket megfosztani.”

A papságról pedig ezt mondja: „Így lehetne a papságot meghatározni: szövetség, melyet néhány csaló alakított meg az emberiség szabadsága, boldogsága és nyugalma ellen.”

Egyik figyelemre méltó vonása ennek a kritikának az, hogy a filozófusok, amikor az egyház és a klérus ellen védelmezik az egyén és a társadalom érdekeit, egyszersmind a nemzet érdekeit is védeni akarják.

„Ha a pap érdeke egybeeshetnék a nemzet érdekével – írta Helvetius –, akkor a vallások szentesítenék az összes bölcs és emberies törvényeket. Márpedig ennek az ellenkezője érvényes. Az egyházi testület érdekei mindenütt élesen elkülönültek a társadalom érdekeitől. A papi kormányzat, már a zsidók óta egészen a pápai kormányzásig, mindig lezüllesztette a nemzetet, melynek körében létrejött.”³¹

Diderot a Szent Bertalan éjszakát az erkölcs és Franciaország érdekei nevében egyaránt ítéli el. „Ez a szörnyű esemény – írta Diderot – Franciaországot hasznos polgárainak egész tömegétől fosztotta meg.”

S az „Apáca” szerzője a pap helyzetét a következőképpen elemzi: „Véget nem érő háborút folytat a nép, amely szabad akar lenni, s a király, aki parancsolni akar. A pap, a maga érdeke szerint, vagy a király mellett áll a nép el-

³¹ Ugyanott, 315. old.

len, vagy a nép mellett a király ellen. Amikor beéri azzal, hogy az istenekhez imádkozik, valójában nem sokat törődik a dologgal.”

A XVIII. század filozófusai, amikor ilyen sokoldalúan bírálják a teológiát, a metafizikát, az egyházat, az egyház politikáját és erkölcsét, ragyogóan képviselik az emberiség haladását egy olyan kor felé, melyet Marx „az ész korának” nevezett. E kor eljövetele és vele együtt az emberiség általános jóléte, ez a XVIII. század filozófusainak tudatos célja.

Helvetius írja: „Ha az igazságosság és az igazság testvérek, akkor valóban hasznos csak az a törvény lehet, amely az ember természetének és igazi érdekeinek mély ismeretére épül. Minden törvény, melynek alapja a hazugság vagy holmi álkinyilatkoztatás, mindig ártalmas. A felvilágosult ember egyáltalán nem ilyen alapra fogja építeni a méltányosság elveit.”³²

Rousseau, aki a „Társadalmi szerződés”-ben kimutatta, hogy a királynak egyáltalán nem isteni, hanem emberi joga van, az egyenlőtlenségről így ír: „bárhogyan értelmezzük is azt, nyilvánvalóan ellentétes a természet törvényével, hogy a gyermek parancsoljon az aggastyánnak, hogy a buta vezesse a bölcs embert, és hogy egy maroknyi nép a többségtől legyen elárasztott, míg az éhes tömegnek a legszükségesebbje is hiányzik.”³³

A XVIII. század filozófusai az ésszerű társadalomért és az ésszerű államért küzdöttek: ez foglalja magában nagyságukat és egyszersmind korlátaikat.

„Az igazi szabadság – írta Holbach – abban rejlik, hogy alkalmazkodunk azokhoz a törvényekhez, amelyek orvosolják az emberek természetes egyenlőtlenségét, azaz ame-

³² Ugyanott, 316. old.

³³ Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény II. köt. Budapest 1966. 275. old.

lyek egyaránt védelmezik a gazdagot és a szegényt, a nagyokat és a kicsiket, az uralkodókat és az alattvalókat. Ebből látható, hogy a szabadság a társadalom valamennyi tagjának egyaránt előnyös.”

Az ész, ebben a birodalomban – mint Engels írta –, „az eszményített burzsoá értelem”³⁴ volt. „Ezért amikor a francia forradalom már megvalósította ezt az ész-társadalmat és ezt az ész-államot, kiderült, hogy az új berendezkedések, bármily racionálisak voltak is a korábbi állapotokhoz képest, korántsem voltak abszolúte ésszerűek.”³⁵

Mínthogy a reakciós burzsoázia a felvilágosodás filozófusainak materialista jellegét elsikkasztja, szükségesnek mutatkozik, hogy megjelöljük, miben áll pontosan nézeteik materializmusa.

Ezek a filozófusok *materialisták* abban a tekintetben, hogy a világot a mozgásban levő anyaggal magyarázzák, és semmi mással.

Materialisták ismeretelméletükben, amennyiben magyarázatuk szerint minden ismeret a való világból származik, s az érzékelés útján jut el hozzánk.

Materialisták annyiban is, hogy a tudomány teljes értékét hirdetik.

Ez a materializmus ezen felül lényegileg *humanista*, amennyiben a materialisták célja az ember jólétének megteremtése a társadalomban.

Ezeket a különféle vonatkozásokat e materializmus különböző képviselői többé-kevésbé pontosan és összességükben azok között a korlátok között fejtették ki, melyeket a történelmi feltételek és az ismeretek akkori állapota szabott meg számukra. Legmesszebbre Diderot vitte ezt a materializmust.

³⁴ Marx–Engels Művei. 20. köt. 251. old.

³⁵ Ugyanott.

Engels írásaiban rendkívül érdekes megállapításokat találunk arról, miképp függött össze a XVIII. század materializmusa a társadalmi és politikai mozgalommal.

A római katolikus egyház igényei ellen folyó küzdelemben a legközvetlenebbül érdekelt osztály a burzsoázia volt. Ennélfogva – mint Engels a továbbiakban kifejti – számos kérdésben ellentétbe került az uralkodó vallással. Először azért, mert ellentétben állt a feudalizmussal. Tehát „mielőtt a világi feudalizmust sikerrel meg lehetett volna támadni egy-egy országban és részleteiben, . . . megszentelt központi szervezetét kellett előbb lerombolni”. Másodszor azért, mert a burzsoázia felemelkedésével párhuzamosan végbement a tudományos kutatások nagy újjászületése.

„A tudomány fellázadt az egyház ellen; a burzsoázia nem lehetett el a tudomány nélkül és ennélfogva csatlakoznia kellett a lázadáshoz.

De ha a csatariadót az egyetemek és a városi üzletemberek fújták is meg, okvetlenül erős visszhangot kellett keltenie, és keltett is, a falusi nép, a parasztok tömegeiben, akiknek papi és világi hűbéruraikkal mindenütt keményen küzdeniök kellett a merő létezésért.”³⁶

Ezután Engels rámutat arra a három nagy döntő ütközetre, melyek a feudalizmus elleni hosszú küzdelem csúcspontjai: *a németországi protestáns reformációra, az angliai forradalmakra és a francia forradalomra*. Az előbbi kettő azonban vallási mezben jelent meg.

„A nagy francia forradalom a burzsoázia harmadik felkelése volt, de az első, mely teljesen ledobta magáról a vallási köpenyt, és melyet leplezetlenül politikai vonalakon vívtak meg; ez volt amellet az első, amelyet valóban végigharcoltak az egyik küzdő félnek, az arisztokráciának

³⁶ Ugyanott, 596., 597. old.

szétzúzásáig és a másíknak, a burzsoáziának teljes diadaláig.”³⁷

Angliában a materializmus eleinte arisztokratikus tan volt, amelynek „feltűnése” „hozzájárult a burzsoázia valóságos hajlamainak megerősödéséhez”. Ez az új tan „elszörnyedést keltett a középosztály jámbor érzéseiben; olyan filozófiának hirdette magát, amely csak tudósoknak és művelt világfiaknak való, ellentétben a vallással, amely elég jó a tanulatlan tömegeknek, a burzsoáziát is beleértve”.³⁸

Hobbesnál és követőinél a materializmus megmaradt „arisztokratikus, ezoterikus tannak, s ezért a középosztály szemében gyűlöletes volt vallási eretneksége és burzsoá-ellenes politikai összefüggései miatt egyaránt”.³⁹

Angliából a materializmus átment Franciaországba, ahol eleinte „kizárólagosan arisztokratikus tan maradt. De csakhamar kiütközött forradalmi jellege.”⁴⁰ A francia materialisták valóban nem korlátozták bírálatukat a vallásra, hanem a tudományos hagyományokra és a politikai intézményekre is kiterjesztették. Alkalmazták e tant egy óriási műben, az „Enciklopédiá”-ban. A materializmus ekkor „Franciaország egész művelt ifjúságának hitvallásává lett; olyannyira, hogy amikor a nagy forradalom kitört, az angol royalisták által kiköltött tan adott elméleti lobogót a francia republikánusoknak és terroristáknak és nyújtotta a textust az »Emberi Jogok Nyilatkozatá»-hoz”⁴¹.

A forradalom következtében a materializmus azután a francia kultúra szerves része lett.

³⁷ Ugyanott, 600. old.

³⁸ Ugyanott, 599. old.

³⁹ Ugyanott, 600. old.

⁴⁰ Ugyanott.

⁴¹ Ugyanott.

4. A XVIII. század materializmusa és a modern materializmus

A materializmus függött a tudományok állapotától a XVIII. században, de a tudományok terén még igen lényeges hiányosságok voltak. A kémia még alig fejlődött ki, a természetet fejlődésében vizsgáló tudományok pedig még nem is léteztek. A fajfejlődésről épp csak kezdtek beszélni akkoriban.

Ennélfogva a XVIII. század materialistái a természetet nem fejlődésében fogták fel, hanem nagy gépezetként, mely örökké körben forog és éppen ez okból nincs története. Ezért nevezte Engels ezt a materializmust *metafizikusnak*. E sajátosság egyik vonása a *mechanizmus*, ez pedig abban áll, hogy a természetet *gépnek* tekintették, amely mindenekelőtt a mechanika törvényeinek van alávetve. A XVIII. század filozófusai a természetet a mechanika alapján magyarázták, mert korukban a mechanika volt a legfejlettebb tudomány.

Ezt a felfogást alkalmazták a társadalom történetére is. A XVIII. század materialistái nem ismerték fel az emberi társadalom fejlődési folyamatát. A középkor az ő szemükben csakis sötét éjszaka volt, amikor a civilizáció merőben és egyszerűen félbeszakadt. Véleményük szerint „az egész múlt csak szánalmat és megvetést érdemel”. Továbbá, történetfelfogásuk nem materialista, általában úgy gondolták, hogy az emberek az eszméik szerint cselekednek. Ezeknek az eszméknek az eredetét, megjelenését nem kutatták, tehát nem ismerték a történelem valóságos hajtóerőit.

Ezek a XVIII. század materializmusának elméleti fogyatékságai: *korlátozottságai*.

Ami a történelmet illeti, ez a felfogás abban is megnyil-

vánult, ahogyan ők maguk és tanítványaik, a francia forradalom harcosai, az eseményeket elképzelték.

A XVIII. század filozófusai nem gondoltak arra, hogy a feudalizmus intézményeit a felemelkedő burzsoázia szempontjából bírálják. Bírálatukat, mint láttuk, az ész nevében gyakorolták. Nem akartak egy meghatározott társadalmi osztály bajnokai lenni, hanem az egész emberiség felszabadítását tűzték ki célul. Olyan társadalmat és olyan államot hirdettek, mely az észen alapszik. Az a társadalom azonban, amely a francia forradalomból sarjadt, a polgári társadalom volt. Ez roppant nagy előrelépést jelentett az emberiség történetében, de a burzsoázia, amikor felszabadult, nem szabadította fel egyúttal az egész emberiséget. A polgári társadalom csak az utolsó antagonisztikus társadalmi alakulat lett, amely nem szünteti meg a kizsákmányolást, de megteremti azokat az anyagi feltételeket, amelyek lehetővé teszik annak megszüntetését, s azokat az emberi erőket, amelyek képesek a kapitalizmus megdöntése útján ezt a történelmi tettet véghezvinni. Ezért mondhatta Engels, hogy az ész birodalma, melyről a XVIII. század filozófusai beszéltek, mint a történelem megmutatta, csak „a burzsoázia eszményített birodalma” volt. Ebből kitűnik, hogy: „akárcsak valamennyi elődjük, a XVIII. század nagy gondolkodói sem tudták áthágni a korlátokat, melyeket saját korszakuk szabott nekik”.⁴²

A XIX. század folyamán a tudományok meghaladták a XVIII. századi tudományokra jellemző korlátokat. A kémia és a biológia kifejlődött. A geológia és a darwinizmus megtanította a tudósokat arra, hogy a természetet fejlődésében fogják fel, nem pedig körben forgó gépnek. Rájöttek, hogy mindennek van története: a Naprendszernek, a Földnek, a növényeknek, az állatoknak, az embernek, s

⁴² Ugyanott, 18. old.

ezek fejlődése egyáltalán nem elszigetelt, hanem egymásba kapcsolódnak az óriási történelmi folyamat egészében.

A XIX. század első felétől kezdve az enciklopédisták materializmusa nem felel meg többé a tudományok színvonalának. Akik ebben a korszakban a materializmust vulgarizálták, azokat nevezte Marx és Engels *vulgármaterialistáknak*. „A vulgarizáló házalók, akik az ötvenes években Németországban materializmusban utaztak, semmiképpen sem jutottak túl tanítóik e korlátján. A természettudomány minden azóta megszerzett vívmánya nekik csak újabb bizonyítékul szolgált a Világteremtőnek a létezése ellen; és valójában az elmélet továbbfejlesztése teljesen kívül esett ügykörükön.”⁴³

A tudományok fejlődése azonban új feladatot vetett fel: a materialista elmélet továbbfejlesztését. A XVIII. század materialistái maguk is örökbe hagytak egy elvégzendő feladatot: a materialista szempont következetes alkalmazását a történelem, a társadalmi fejlődés vizsgálatára.

Ezt a kettős feladatot Marx és Engels oldotta meg. Az első feladat teljesítése a *dialektikus materializmus*; a másodiké a *történelmi materializmus*. Hogyan oldotta meg Marx és Engels ezt a két feladatot, hogyan fejtették ki a hegeli dialektikából annak „ésszerű magvát”, melyek a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus alapvető vonásai, ezt az SZK(b)P történetéből ma mindenki megtudhatja.

Marx és Engels fejlesztették tovább a XVIII. század materializmusának művét. Ezért hangoztatta Lenin azt a tényt, hogy a materializmus modern formája a dialektikus materializmus. S Marx és Engels éppen mint *dialektikusok* fejlesztették a felvilágosodás filozófiáját, vagyis oly módon, hogy meghaladták. A *marxista dialektikus módszer*

⁴³ Marx-Engels Művei. 21. köt. Budapest 1970. 268. old.

segítségével meghaladták a XVIII. század materializmusának korlátozottságait, amelyeket abban a korszakban a tudományok állapota elkerülhetetlenné tett. Marx és Engels egyúttal megteremtették a történelmi materializmust. Ily módon első ízben alkalmazták a materialista szempontot teljesen következetesen.

Mivel csak a marxizmus oldotta meg ezeket a feladatokat, ezért a felvilágosodás filozófiájának egyetlen örököse és folytatója a marxizmus. És csakis a marxizmus lehet e filozófia örököse és folytatója: a materializmus csak akkor állhat a modern tudományok színvonalán, ha *dialektikus*; nincs más tudományos történetfelfogás, mint a *történelmi materializmus*. „A történelmi materializmus a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése a társadalmi élet tanulmányozására, a dialektikus materializmus tételeinek alkalmazása a társadalmi élet jelenségeire, a társadalom tanulmányozására, a társadalom történetének tanulmányozására.”⁴⁴

S annak következtében, hogy a történelmi materializmus kiterjesztette a dialektikus materializmus elveit a társadalmi fejlődés tanulmányozására, a társadalom történetéről szóló tudomány „a társadalmi élet jelenségeinek minden bonyolultsága ellenére, éppoly egzakt tudományvá válhat, mint mondjuk, a biológia, olyan tudománnyá, amely a társadalom fejlődéstörvényeit fel tudja használni gyakorlati alkalmazás céljából”.⁴⁵

Ez a gyakorlati alkalmazás a tudományos szocializmus: „A szocializmus az emberiség jobb jövődjéről szőtt ábrándból tudománnyá válik.”⁴⁶

Marx és Engels ismételten utaltak arra a fejlődésre,

⁴⁴ Az SZK(b)P története. Szikra 1950. 128. old.

⁴⁵ Ugyanott, 141. old.

⁴⁶ Ugyanott, 142. old.

mely a XVIII. század materializmusától a szocializmus-hoz és a kommunizmus-hoz vezet.

Engels az „Anti-Dühring”-ben kifejti, hogy „minden nagy polgári mozgalomnál . . . előtörték' annak az osztálynak önálló megmozdulásai, amely a modern proletariátus többé vagy kevésbé kifejlődött elődje volt”.⁴⁷

Az elméleti megnyilatkozások a még ki nem alakult osztály e mozgalmának felelnek meg. „A XVI. és XVII. században eszményi társadalmi állapotok utópikus leírásai, a XVIII. században már egyenest kommunista elméletek (Morelly és Mably). Az egyenlőség követelését többé nem korlátozták a politikai jogokra, hanem azt akarták, hogy kiterjedjen az egyesek társadalmi helyzetére is; nem csupán az osztálykiváltságokat akarták megszüntetni, hanem magukat az osztálykülönbségeket.”⁴⁸

Marx főképp azért mondja, hogy a franciák civilizálták a materializmust, mert a XVIII. század materialistáinál a materializmus az embert helyezi kutatásainak középpontjába.

„*Helvetiusban*, aki szintén Locke-ból indul ki, ölt a materializmus voltaképpeni francia jelleget. Ő azonnal a társadalmi életre vonatkoztatja. (Helvetius: „*De l’homme*”) Az érzéki tulajdonságok és az önszeretet, az élvezet és a jól felfogott személyes érdek az alapja minden morálnak. Az emberi intelligenciák természetes egyenlősége, az ész haladásának és az ipar haladásának egysége, az ember természetes jósága, a nevelés mindenhatósága – ezek rendszerének fő mozzanatai.”⁴⁹

A továbbiakban Marx ehhez még hozzáfűzi: „Nem kell nagy éleselméjűség ahhoz, hogy az emberek eredeti jósá-

⁴⁷ Marx-Engels Művei. 20. köt. 19. old.

⁴⁸ Ugyanott.

⁴⁹ Marx-Engels Művei. 2. köt. 128. old.

gáról és egyenlő intelligenciabeli adottságáról, a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról, a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról, az ipar nagy jelentőségéről, az élvezet jogosultságáról stb. szóló tanításai-
ból meglássuk a materializmusnak a kommunizmussal és szocializmussal való szükségszerű összefüggését.”⁵⁰

Ez az összefüggés kifejezésre jut ezen teoretikusok utódainál: Babeufnál; Fourier-nál, aki közvetlenül a francia materializmusból indul ki. Helvetius tanítványa, Bentham rendszeréből indul ki Owen, „az angol kommunizmus megalapítója”. Ezt a kommunizmust ismeri meg száműzésében Cabet, aki átviszi Franciaországba és vulgarizálja.

Jóllehet a francia materializmus „sajátos vonása”, hogy a materializmust „a társadalmi életre vonatkoztatja”⁵¹, ez a materializmus még nem ismeri a társadalmi fejlődés törvényeit. Ugyanez áll az utópikus szocializmus legnagyobb képviselőire vonatkozóan is: Saint-Simonra, Fourier-ra, Owenre.

Engels hangsúlyozza a mély hasonlatosságot, mely ennek folytán az utópisták és a felvilágosodás filozófusai között fennáll: egyikük sem lép fel egy bizonyos osztály képviselőjeként. A filozófusok nem a burzsoázia képviselőiként, az utópisták nem a proletariátus képviselőiként jelentkeznek.

Az utópisták éppúgy, mint a filozófusok, az egész emberiség felszabadításának a szószólói. Mint ezek, ők is a tiszta ész és az örök igazságosság nevében bírálják és terjesztik elő reformjaikat. Ámde – jegyzi meg Engels – a XIX. század utópistáinál az ész és az örök igazságosság birodalmát a XVIII. század filozófusainak e birodalmától egy egész világ választotta el, a polgári világ, mely-

⁵⁰ Ugyanott, 129. old.

⁵¹ Ugyanott, 128. old.

nek ellentmondásai időközben kibontakoztak és zavarai kiütköztek. „... A felvilágosítók pompázatos ígéreteivel összehasonlítva az »ész győzelme« által létrehozott társadalmi és politikai berendezkedések keserűen kiábrándító torzképeknek bizonyultak.”⁵²

Az utópisták leleplezik tehát ezt a világot. Kivált Fourier illeti zseniális bírálattal. „Az a polgári világ, amely e felvilágosítók alapelvei szerint van berendezve”⁵³, az utópisták véleménye szerint éppoly ésszerűtlen és igazságtalan, mint a feudalizmus és az összes korábbi társadalmi állapotok, s „hogy a valóságos ész és igazságosság ezideig nem uralkodott a világon, az csak onnan ered, hogy eddig nem ismerték fel helyesen”.

„Hiányzott ugyanis a lángeszű egyes ember, aki most íme fellépett, és aki felismerte az igazságot; hogy most lépett fel, hogy az igazságot éppen most ismerték fel, az nem a történelmi fejlődés összefüggéséből szükségszerűen következő, elkerülhetetlen esemény, hanem tisztára szerencse. Éppúgy születhetett volna 500 évvel korábban is, és akkor megkímélte volna az emberiséget 500 esztendő tévelygésétől, küzdelmeitől és szenvedéseitől.”⁵⁴

Még nem derült fény a történelem hajtóerőire, a társadalom fejlődéstörvényeire, a társadalmi problémák keletkezésére és megoldásuk módjára. A történelmi materializmusra várt ez a feladat, s ezúttal – a történelmi materializmus révén – a tudomány fénye a történelemben megvilágított mindent, beleértve a szociális probléma megoldására vonatkozó igazság létrejöttét. Engels kimutatta, hogy az utópikus szocializmus a termelés és az osztályharc fejletlensége folytán szükségszerű jelenség volt,

⁵² *Marx-Engels Művei*. 20. köt. 252. old.

⁵³ Ugyanott, 19. old.

⁵⁴ Ugyanott, 19–20. old.

s hogy a termelés és az osztályharc további fejlődése tette lehetővé a tudományos szocializmus megteremtését.

A tudományos szocializmus, a marxizmus révén az ember eljutott a tudomány világosságához, már nem csupán a természetet, hanem a saját sorsát illetően is.

Az a probléma, hogy a társadalomban az ész uralkodik, most ésszerű megoldást nyer. Marx és Engels kimutatták, hogy a társadalomban az ész uralmát a kizsákmányolás akadályozza meg. Kimutatták, hogy az ész uralomra jutásának feltétele a kapitalizmus megdöntése; hogy az a társadalmi erő, mely ezt véghez fogja vinni, a proletariátus, hogy az az eszköz, melyet a proletariátusnak alkalmaznia kell, a hatalom meghódítása forradalom útján.

Akkor majd az ész nem lesz többé olyan társadalom dicsfénye, mely még nem tud az észhez igazodni. Az emberek majd ésszerűen és tervszerűen irányíthatják a társadalmat, s az emberiség „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” lép át.

Az SZK(b)P története bemutatja, hogy a marxizmus, melyet Lenin és Sztálin tovább fejlesztett, miképp tette lehetővé a földgolyó egyhatod részén a szocializmus megvalósítását.

Az emberi egyetemesség eszméje, melyet a XVIII. század filozófusai olyan ékesszólóan vetettek fel, ily módon megvalósulásának ésszerű feltételeivel jelenik meg. A filozófusok az egész emberiségnek, nem pedig egy bizonyos társadalmi osztálynak a felszabadítására törekedtek. Az emberiség uralmát akarták, s a burzsoázia uralma következett be. Marx és Engels felfedezték, hogy az egész emberiség felszabadulásának feltétele a proletariátus felszabadulása. A proletárforradalom és a szocializmus felépítése következtében az igazán emberi társadalom nem lesz többé absztrakció, hanem *az osztály nélküli társadalom* révén valósággá válik.

Mihelyt a forradalmi proletariátus kezdi komolyan fenyegetni a burzsoáziát, ez visszagondol azokra a szolgálatokra, melyeket az egyház és a vallási hit a társadalmi állapotok konzerválása ügyének tett. Ekkor a burzsoázia eldobja forradalmi őseinek filozófiáját.

„Mi más sem maradt a francia és német burzsoáziának utolsó segélyforrásként – írja Engels –, mint hogy szép csendben sutba dobja szabadgondolkodását, ahogy az ifjanc, amikor a tengeri betegség meglegyinti, szépen eldobja az égő szivart, amellyel hencegve a fedélzeten parádézott; a gúnyolódók egyre-másra jámborságot öltöttek külső magatartásukban, tisztelettel szóltak az egyházzól, dogmáiról és rítusairól, és ez utóbbiakat még követték is, amennyire elkerülhetetlen volt. Francia burzsoák böjtöset ettek pénteki napokon, német burzsoák pedig hosszú protestáns prédikációkat ültek végig templomi székeikben. Materializmusukkal csávéba kerültek. »Die Religion muss dem Volk erhalten werden« – a nép számára fenn kell tartani a vallást – ez volt az egyetlen és az utolsó eszköz arra, hogy a társadalmat megmentse a végső pusztulástól.”⁵⁵

Franciaországban valóban, kivált a kommün után, a reakciós burzsoázia rendszeres módon szervezi a materializmus „elfelejtését”. A modern materializmus, a marxizmus? A kézikönyvek és a filozófiai szótárak a legutóbbi évekig még csak meg sem említik a „dialektikus materializmus” létezését.

A reakciós filozófusok, akikkel az egyetemeket egyre inkább benépesítették, a vulgármaterializmust, sőt a pozitívizmust mutatták be a materializmus egyedüli formái-

⁵⁵ Marx-Engels Művei. 20. köt. 606. old.

ként és cáfolták meg „diadalmasan”. Egyszersmind a művelt ifjúság körében a tudomány lenézését és többé-kevésbé misztikus elképzeléseket terjesztettek, hogy megmentésük őket az „elit” pusztulásától. A reakció történészei ugyanis arra tanították a burzsoáziát, hogy ez volt a forradalom sikerének fő oka. Természetesen nem lehetett a tantervekből az összes enciklopédistákat szőröstül-bőröstül kiiktatni. De azt a módszert alkalmazták, melyet Diderot „Les Bijoux indiscrets” (Fecsegő csecsebecsék) c. regényében leírt: ollóval és borotvával fölfegyverzett pigmeusok nagyra nőtt emberek fejét vagdosták, hogy a maguk ízléséhez idomítsák a fejeket.

„Hallottam, hogy az egyik fej visszaköveteli az orrát, és azt bizonygatja, hogy nélküle sehol sem mutatkozhat.

Ugyan, fejcském-galambocskám – felelte a pigmeus –, ön teljesen megbolondult. Ez az orr, amiért annyit siránkozik, valósággal elcsúfította. Hosszú volt, nagyon hosszú . . .”⁵⁶

Az a hosszú orr, melyet az enciklopédistákról mindenképp le akartak vágni, *materializmusuk* volt. Kezdték válogatásokat összeállítani, a legártalmatlanabb szövegekkel, s könyveket írtak a XVIII. század filozófusairól, de e könyvekben elfelejtették közölni, hogy materialista filozófusokról van szó.

S igen jellemző, hogy a nagyhangú ateizmusnak azoknál a bajnokainál, akikről már beszéltünk, ugyanilyen magatartást észlelhetünk. Bayet professzor egy nemrégiben megjelent könyvében a XVIII. századról szólva csak a materializmusról feledkezett meg.

A kapitalizmus, amikor az imperializmus szakaszába lépett és ellentmondásai kiéleződtek, mind erősebben folyamodott ahhoz a jelszóhoz, hogy *misztikára van szük-*

⁵⁶ Diderot: Fecsegő csecsebecsék. Budapest 1966. 200. old.

ség a nép számára. S a náci fasizmus kimutatta, hogy még több misztikumra és még kevesebb észre van szükség, mint amennyi a régi vallásokban foglaltatott.

A tőkés hatalmasságok mindenekelőtt azt tartják veszélyesnek, hogy a dolgozók megismerhetik a történelem törvényeit. Ezért a fasizmus gyilkolja azokat, akik ennek az ismeretnek a birtokában vannak, vagyis a marxistákat, s az emberek tudatába a *fajelméletet* akarja beoltani. Nincsenek *osztályok*, csak *fajok*. Nincs *harc az osztályok között*, csak *a fajok között*. A megtevesztés durva. Világosan látható, hogy a faj az *osztályok* elkendőzésére hivatott.

Természetesen már elemi tudományos ismeretekből kiderül, hogy a fajok harca merő kitalálás. De Rosenberg, a fajelmélet hivatalos teoretikusa éppen ezért kinyilatkoztatja, hogy nem szabad kutatni, mi van a fajok mögött; a fajok és harcuk a megismerés végső határát jelentik: „azon túl nem mehetünk”. A „faji állam” valóban tüzzel-vassal megakadályozza a fajokon túli kutatást, s rendszeresen szervezi az *obskurantizmust*. A demokratikus szabadságjogokkal együtt el kell tűnnie a tudománynak is, hogy a misztika lépjen a helyébe. Ma a kapitalizmus a tudomány ellen lázad.

Ennek a misztikának az a rendeltetése, hogy az embereket határtalanul hiszékennyé, föltétlenül engedelmessé, alkalmassá tegye arra, hogy ágyútöltelékké váljanak. Ezért kell magát a misztikát is gyűlölettel és uszítással telíteni; ne legyen szellemi aróma, ne ismerjen mást, csak a vér szagát. A nevelést egy új emberi faj *kitenyésztesével* kell helyettesíteni. A fajelmélet felfogásában az eszményi ember a *robotember*, akinek az *árja* csak burka, s ez teszi a robotembert elfogadhatóvá. A faji lélek, a Rassenseele, amelyet a náci az emberbe bele akarnak verni, a rabszolgalelek, olyan lélek, amely az embert a le-

hető leghasonlatosabbá tudja tenni a *robotemberhez*. Annyi „Ersatz” (pótlék) után a német nagytőke megpróbál emberi pótlelket gyártani.

Sötétségbe akarja borítani azt az országot, ahol a francia felvilágosodás hatására és azzal kapcsolatban kibontakozott a német felvilágosodás, az az *Aufklärung*, amelyet a német klasszikus filozófia és irodalom legnagyobb nevei képviselnek, Kanttól és Goethétől Hegelig. Goethe mindig *több világosságot* akart: ez volt utolsó szava is. A nácik mindig *kevesebb világosságot* és *több sötétséget* akarnak. Ezért hallgatják el vagy hamisítják meg a legdurvábban az *Aufklärung* nagy gondolkodóit.

A forradalmi burzsoázia materialista volt. Szüksége volt a tudományra, s a tudomány nevében fellázadt az egyház ellen. Most a proletariátusnak van szüksége a tudományra, s a proletariátus vállal közösséget a tudománnyal. A XIX. század kezdetétől a burzsoázia azt hirdeti, hogy a népnek vallás kell. A rothadó kapitalizmus korában a burzsoázia a misztika legbarbárabb formáiban keres menekvést, a vér és a faj misztikumában, igyekszik újra sötétséget teremteni a lelkekben, hogy önmagát megmentse.

Rosenberg tudja, mit csinál, amikor meg akarja tiltani, hogy keressék, mi van a *faj* mögött: „a szőke, kék szemű, magas termetű árja” mögött a tőkés oligarchia kozmopolita banditája áll. Ezért prédikálhatja még Németországban is a szőke, kék szemű, magas termetű árját Hitler, akinek nincs kék szeme, aki se nem szőke, se nem magas termetű, sőt nem is árja, azon egyszerű okból, mert árja nem is létezik. De Mussolini is az északi magas termetű árját hirdeti, s a japán tőkések szintén fajelméletet prédikálnak.

Bármily erőfeszítéseket tesz is azonban a kapitalizmus, hogy az emberi tudatból kiirtsa a civilizáció két évezre-

dének világosságát és így mentse meg magát – nem érhet célt. Először is, a földgolyó egyhatoda kicsúszik a keze közül, s a Szovjetunió, a béke védőbástyája, egyszersmind a civilizáció védőbástyája is. A szocializmus országa egyszersmind az ész országa, a világosság fókusza.

A fasizmus nem törölheti el azt a törvényt, amely szerint a lét határozza meg a tudatot. Hasztalanul akar a XX. század embereinek agyában olyan meséket elültetni, amelyek a X. századi ember létfeltételeinek felelnek meg. Hasztalanul akarja az ősgermánok mentalitását beoltani az ipari proletariátusba: ennek létfeltételeit a tőkés kizsákmányolás határozza meg, s ezek a létfeltételek, amíg a tőkés kizsákmányolás fennáll, újratermelik az ipari proletariátus proletár forradalmi tudatát. Éppen innen ered a fasiszta erőszak. A fasizmus próbálja megvalósítani azt, ami megvalósíthatatlan. De maga ez az erőszak, a fasizmus gyöngeségének jele, mindinkább maga ellen lázítja a dolgozó tömegeket, s annál biztosabban, mert kibontakoznak a kapitalizmus ama ellentmondásainak következményei, amelyeket a fasizmus nem tud megoldani, csak kielezni.

A nagytőke szolgálatában Hitler és cimborái pokollá tették a földet. Az elgyötört tömegek nem fogják még egyszer a mennyországhoz továbbítani tiltakozásukat a nyomor és a háború ellen.

Míg a konzervatívva vedlett burzsoázia elfordult a materializmustól, addig a francia nép nagy tömegeiben a materializmus épségben él tovább. A forradalmi proletariátus élcsapata magáévá tette a modern materializmust: a dialektikus és a történelmi materializmust, amely – mint „Az SZK(b)P története” írja – „a kommunizmus elméleti fundamentumát, a marxista párt elméleti alapjait alkotja.”⁵⁷

⁵⁷ Az SZK(b)P története. 128. old.

A kommunista pártok az egyedüli marxista pártok. A II. Internacionálé pártjai nyíltan megtagadják a dialektikus materializmust, amely nélkül – mint láttuk – a történelmi materializmus sem állhat meg. De mivel csakis a történelmi materializmus adhat tudományos alapot a politikai cselekvéshez, csakis a mi pártunk alapozza cselekvését a tudományra. A mi pártunkban szó sem lehet arról, hogy határozatok különféle eredetű vélemények elvtelen összebékítése és vegyítése útján szülessenek meg. Pártunk határozatainak az a rendeltetésük, hogy a párt cselekvését a tényeknek és a néptömegek érdekeinek elemzése útján szabják meg. Ez a tudomány, mely a miénk, hosszú fejlődés eredménye, s a felvilágosodás filozófiája e fejlődésnek egyik legdöntőbb szakasza. Ezért vagyunk mi a felvilágosodás filozófiájának örökösei és folytatói.

Örökösei és folytatói vagyunk továbbá azért, mert csak a mi pártunk végzi módszeresen azt a munkát, melyen a XVIII. században az enciklopédisták fáradoztak. Csak a mi pártunk terjeszti a tömegek körében a tudomány világosságát a gazdasági, társadalmi és politikai kérdéseket illetően. A többieknek kivétel nélkül nem az a céljuk, hogy neveljék a tömegeket, hanem hogy – Descartes mondaná szerint – „egy kevés rezet és üveget arany és gyémánt gyanánt” fogadtassanak el. S ez még a legjobb eset.

A mi pártunk egyúttal az egyetlen, amely következetesen védelmezi a tudományt az obskurantizmus ellen, s ezért élvezi a francia tudomány és irodalom legjobbjainak rokonszenvét. A többiek, amikor politikai téren meghátrálnak az agresszor előtt, ezt azzal tetézik, hogy a népbu-tító misztikum előtt is meghátrálnak: München szelleme a szellem Münchenével párosul.

A gyávaság és rabszolgaság misztikusai egy olyan osz-

tály hanyatlását fejezik ki, mely egykor forradalmi volt. A Kommunista Párt, a társadalom élenjáró erőinek pártja a *barcos ész* pártja. Így folytatja pártunk a legigaziban francia gondolatot, az enciklopédisták gondolatát. Gazdagítja, elevenné és hatékonná teszi a francia felvilágosítók nagy gondolatát.

A filozófia és a mítoszok

I

A civilizált emberiség ma azzal a brutális ténnyel áll szemben, hogy az obskurantizmus visszatér és támad. A fasizmus csak úgy tudott hatalomra jutni, s csak úgy tudja hatalmát fenntartani, ha megsemmisíti mindazokat az értékeket, melyekhez a civilizált ember ragaszkodik. Ezért minden eszközzel ki akarja irtani az emberi tudatból ezeket az értékeket.

„Új életmítoszból új embertípust teremteni – ez a mi századunk feladata.”²

Így beszél Rosenberg, a náci „teoretikus”. Az „új mítoszt” a fajelmélet a kereszténységen túl kereste meg, a barbárság korszakaiban, a vándortörzseknél, akiket a kereszténység civilizált. Fel kellett éleszteni „a vér ősi mítoszat”, hogy a „faji lelket”, a „*Rassenseele*”-t plántálják a civilizált ember tudata helyébe.

Maga a történelem a fajelmélet szóvivőinek tálalásában olyan mese, amelynek rendeltetése, hogy az embernek a civilizációhoz való felemelkedését hanyatlásnak, az em-

¹ La Pensée, 1939 április–május–június.

² Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. München 1930. 22. old.

beriesedést szerenosétlenségnek, az állatiasság kiküszöbölésében elért haladást a „faj” szennyeződésének mutassa be. A cél az, hogy a civilizáció megsemmisítését a „tisztasághoz” való visszatérésnek tüntessék fel.

Ez a „tisztaság” azonban szintén csak „mítosz”. Az új embertípust a kapitalizmus jelenlegi szükségletei szerint formálják. A kapitalizmus, mivel nem tudja a civilizált emberekkel elfogadtatni az uralmának fenntartásához szükséges feltételeket, s az embereket sem irthatja ki, *minden áron*, tűzzel-vassal át akarja őket gyúrni engedelmessé, szolgálékú lényekké, akik olyan képlékenyek, felhasználhatók és kezelhetők, de olyan egyformák és névtelenek is, mint az arany, mely a kapitalizmus lelkét képviseli.

A tömeget „át kell nevelni”. Ennek az átnevelésnek a célja az, hogy mindenekelőtt elfojtsa az *ésszerű gondolatot*, amely felfogja a dolgok közötti valóságos összefüggéseket és amely, aényt az illúziótól elválasztva, a látzatokon keresztül felismeri a valóságot. Ne legyen többé *világosság* a nagytőke érdekeit szolgáló munkára és háborúra rendelt emberek gondolkodásában. Az emberek éljenek tudatlanságban, ne ismerjék az emberi tudat haladását, gondolkodásukat erőszakkal a „mítosz” színvonalán kell tartani, olyan színvonalon, melyen a valóságos összefüggések fantasztikus összefüggésekké alakulnak át. A mítoszok kialakulásának és elfogadásának kezdetén uralkodó lelki mechanizmus váljék újra az egyetlen gondolkodásmóddá; ez helyettesítse az ést. A XX. század emberei az ősgermánok mentalitásával – íme ez a rasszista „ismeretelmélet”.

„Egy faj legvégső »tudása« – írja Rosenberg – már benne foglaltatik első vallási mítoszában. S e tény felismerése az ember tulajdonképpeni végső bölcsessége.”³

³ Ugyanott, 642. old.

Az első feladat a történelem mitológiai átformálása. Meg kell akadályozni, hogy az emberek ésszerűen megismerjék a valóságos eseményeket és ezek igazi indító-okait. Ezért írja Rosenberg: „A történelem és a jövőendő feladat nem jelent többé harcot osztály és osztály között, egyházi dogma és dogma között, hanem összechapás vér és vér, faj és faj, nép és nép között.”⁴

A trösztök nem szüntetik be harcukat az emberiség ellen, de az emberiség higgye azt, hogy a vér harcol a vér ellen, s a valóságos okság helyett mitológiai okságban higgyen: szenvedéseinek valósága miatt hinnie kell az ördögben, de az ördögöt a Zsidóban lássa, ahogy ezt a „Mein Kampf” (Harcom) előírja.

Ezt jelenti „a tiszta vér ártatlanságának reprodukálása”, amit Rosenberg „a ma emberére háruló legnagyobb feladatnak” nyilvánított.

Rosenberg tehát kijelenti, hogy a régi germán regékben örök igazság van, s hogy ezek „újra kivirágzanak, mihelyt érett és föleszmélt lelkekre találunk”.⁵

A „megismerés problémája” abban rejlik, hogy megtalálják „a primitív mitológia örök drámájának” ma megfelelő értelmezési módot. A mítosz alkalmazásának jelenleg megfelelő módját tehát hivatalosan előírja, diktálja a faji állam, mégpedig a nagytőke politikájának szükségleteihez szabva.

A náci obskurantizmus valójában fütyül az ősgermánokra és regéikre. „Egyesek fel akarják éleszteni ezt az elhalt hitet – írja Rosenberg –, mások elvetik ezt a vállalkozást, állítólag szükségére hivatkozva, ill. kijelentik, hogy olyan keveset tudunk róla, hogy lehetetlen

⁴ Ugyanott, 21–22. old.

⁵ Ugyanott, 645. old.

rá építeni. Egyiküknek sincs igaza, mert tévesen vetették fel a kérdést.”⁶

Valóban egyik csoportnak sincs igaza, s az sem vitás, hogy rosszul vetik fel a kérdést. Ugyanis nem arról van szó, hogy a náci obskurantizmus tudni akarja, kik voltak az ősgermánok, hogyan gondolkodtak és gondolataiknak jelenleg milyen értékük van. A náci obskurantizmusnak az a fontos, hogy az emberek a jelenlegi dolgokról ma úgy gondolkodjanak, ahogyan az ősgermánok az őket környező dolgokról hajdan gondolkodhattak. Nem az a törekvése, hogy a primitív ember kezdetleges mentalitását kutassa, hanem hogy a modern emberbe primitív mentalitást oltson.

A „Mein Kampf” világos homlokú szőke árjájának igazsága éppúgy nem számít, mint Hitler fekete haja és Goebbels dongalába. Ez „egészen más igazság”, mint a tudományos igazság, mellyel kapcsolatban Rosenberg azt mondja, hogy „számunkra az igazság nem azt jelenti, ami logikailag”, azaz ésszerűen, tudományosan „*igaz és téves*”. Az igazság kritériuma a „termékenység”, s Rosenberg odáig megy, hogy hivatkozik „olyan természettudományos hipotézisek nagy értékére, amelyek később materiálisan helyteleneknek bizonyulnak”⁷. A fajelmélet igazsága a kapitalizmus számára mutatózó „termékenysége”. *A mítosz hazugság és a misztika misztifikáció.*

Ennek a misztifikációnak a kidolgozása az a feladat, melyet a náci obskurantizmus a filozófiának kijelöl. *A filozófia a mitológia szolgáloja legyen.*

„Egy világnézet csak akkor lesz »igaz« – írta Rosenberg –, ha mese, monda, misztika, művészet és filozófia

⁶ Ugyanott, 651. old.

⁷ Ugyanott, 642–644. old.

kölcsönösen átválthatók és ugyanazt fejezik ki különféle módon, egyforma belső értékek előfeltételén alapulva.”⁸

A legfejlettebb tudomány létezése idején a mesét kell a filozófusnak tanítania és igazolnia. A régi német mondák *„mindenkor átönthetők világértelmezésünk egy másik formájába: a fogalmi formába”*.⁹

Ez a filozófia szerepe: a régi mítoszok áttétele. Ez az áttétel *„nem jelent haladás értelmében vett fejlődést, hanem csak a már adott és mindig egy időszak formái felé utat kereső mitikus tartalomnak az érvényesülését az illető kor előadásmódjában”*.¹⁰

Más szóval: *a filozófia a teológia szolgáloja* után most *a filozófia a mese szolgáloja*. Így kell ennek lennie a modern tudományok korában. A filozófus tehát legyen *sarlatán*, akárcsak maga Rosenberg.

Ilyenformán jelenleg a hitlerizmus szerint az észnek el kell tűnnie, a szellem fenomenológiájának, e szó hegeli értelmében, feledésbe kell mennie, a nagy tömegek gondolkodásának a primitív képzelet színvonalán kell maradnia, gondolkodásuk tartalmának pedig azokból a szabványosított képzetekből kell állnia, amelyek a nemzeti és egyéni személyiséget helyettesítő Rassensee kizárólagos értelmi tartalmát alkotják.

A mese, azaz a hazugság és a filozófia közötti náci „egység” nyilvánvalóan a filozófia tagadása; tagadják a görög ókor óta fejlődött filozófiát, vagyis a racionális filozófiát.

Ugyanis a mitológiával éppen a filozófia áll szemben, már amióta az antik Görögországban megszületett, s a filozófiának a lényegét fejezte ki Platón, amikor az „Ál-

⁸ Ugyanott, 645. old

⁹ Ugyanott.

¹⁰ Ugyanott.

lam"-ban azt ajánlotta, hogy a költőt, virágkoszorúsan, üzzék ki a poliszból. Ez azt jelképezte, hogy a mítoszt elúzi a tudomány, a racionális filozófia, amely arra törekszik, hogy az emberi tudatot megszabadítsa a primitív korok hamis képzetétől.

Ezért a filozófia minden alkalommal, a történelem nagy korszakaiban, megújul a tudományos haladás révén és akkor támadja mindazt, ami a mitológiából megmaradt.

A felvilágosodás filozófiája – Descartes-tal – *a világos és határozott eszmék* filozófiájának bizonyul az *obszkurus és zavaros eszmékkel* szemben. De a világosságnak és határozottságnak, a sötétségnek és zavarosságnak nem csupán „pszichológiai” jelentésük van. Ezek a minősítések nem vonatkoznak bármily evidenciára: az evidencia nem az az erősség, mellyel bármily tudat ragaszkodik bármily hiedelemhez. A világosság és a határozottság az eszmék *tartalmától* függ. A racionális tudat ellenőrzi azoknak az eszméknek a tartalmát, amelyekhez csatlakozik; eredetük igazolását követeli. Az az evidencia számít, amely az észszerű összefüggésekhez kapcsolódik, vagyis azokhoz, amelyek a valóságos dolgokon alapulnak. Ez a tudományos gondolkodásmód gyakorlata. A világos és határozott eszmék filozófiája szembefordul a képzelettel és a misztikával; a szabad gondolkodást és a kritikát állítja a tekintélyi módszerrel és a babonával szembe.

„Descartes merte legalább arra tanítani a világosfejű embereket, hogy rázzák le a skolasztika, a közvélemény, a tekintély, szóval az előítéletek és a barbárság igáját; s e lázadással, melynek ma a gyümölcseit aratjuk, talán lényegesebb szolgálatot tett a filozófiának, mint amilyeneket ez Descartes illusztris utódainak köszönhet.”

Így nyilatkozott D'Alembert.¹¹ S a XVIII. század-

¹¹ D'Alembert: Az Enciklopédia bevezetője (II. rész).

ban, enciklopédistáink jóvoltából, a felvilágosodás filozófiája páratlan fényben tündökölt. *A filozófia és a felvilágosodás, a filozófus és a felvilágosodás harcosa* rokonértelmű szavak voltak.

A barbárság támadó visszatérése ma a filozófiára és a filozófusokra azt a feladatot rója, hogy küzdjenek az obskurantizmus ellen. A filozófiának megint az a hivatása, hogy legmagasabb fokú ideológiai kifejezése legyen annak a harcnak, melyet a civilizált emberiség folytat a civilizáció védelme és fejlődése érdekében.

Az enciklopédisták nagy példája mutatja, hogy a világosságnak a sötétség elleni harca a tudománynak, az észnek, a humanista értékeknek fenntartás nélküli helyeslésében találja meg elméleti fegyvereit.

A mi feladatunk azonban mérhetetlenül könnyebb, mint az enciklopédistáké volt. Tőlük távolabb esett a társadalom előtörténetének a vége. Nekik még előlegezniük kellett a miénknél sokkal hiányosabb tudomány jövőbeli fejlődését. Mi rendelkezünk a modern tudomány gazdag vívmányaival, a haladó gondolatnak és az emberi társadalomnak a XVIII. század óta bekövetkezett egész fejlődéséből leszűrt eredményekkel. A tudománnyal és a racionális tudattal szemben az egész obskurantista mitológia mi más, mint sarlatánok nyomorúságos tákolmánya?

Csakhogy ezek a sarlatánok a legarcátlanabbul szónokolnak a tudomány és a racionalizmus ellen, amelyektől valójában félnek. De számítanak néhány tényezőre, így azokra a lehetőségekre, amelyek a kapitalizmusban a valóságos összefüggések fantasztikus áttételének kedveznek, valamint arra a közreműködésre, melyet az obskurantizmus a társadalom reakciós erőitől várhat. Spekulálnak. Végül mindazoknak az ideológiai megnyilvánulásoknak a kihasználására spekulálnak, amelyek, mégha nem is áll-

nak közvetlenül a XX. század mítoszának hatása alatt, e mítosz elleni harc gyöngítése irányában haladnak.

Néhány ilyen, meglehetősen elszigetelt, de jelentős megnyilvánulást már észlelhetünk még a francia filozófiában is.

II

A Párizsban tartott 1937. évi nemzetközi filozófiai kongresszusról, amely tudvalevőleg Descartes égisze alatt, a „Discours” (Értekezés a módszerről) háromszázadik évfordulójának emlékére zajlott le, egy német közlemény a következő sorokat írta:

„A »cogito ergo sum« (gondolkodom, tehát vagyok) karteziánus elvére vonatkozó filozófiai vita a jelenlegi filozófiai helyzetben döntő pontig éleződött ki, azaz addig a pontig, amelyben feltétlen lelepleződik, hogy e karteziánus felfedezés tagadásának szükségszerű következménye annak a modern filozófiának a likvidálása, amelynek szakaszait Descartes és Hegel jelzik.”

A *cogito* elvében Descartes egyesítette a létet és a gondolkodást. Ennek az egyesülésnek egyik lényeges vonatkozása az a tudat, hogy *a racionális gondolatnak hatékony szerepe van a lét megismerésében*. A karteziánus *cogito* tehát joggal válik a modern idők racionalizmusának jellemző tételévé. Ezért támadta már a XIX. század irracionalizmusa az észet, s küzdött a *cogito* ellen. Ma az úgynevezett egzisztencializmus elevenít fel hasonló nézeteket.

Ez az egzisztencializmusnak nevezett filozófia azt állítja, hogy a „sum” (vagyok) ellenkezik a „cogito”-val (gondolkodom). Így akarja állítólag elkerülni az *idealiz-*

must is és az *elvont* racionalizmust is. Nem az jellemzi azonban, hogy ezeket a korlátozottságokat valóban orvosolni akarja vagy tudja. Ehhez semmi szükség sincs egzisztencializmusra, hiszen a filozófia eredményei régóta meghaladták az idealizmust és a szó hegeli értelmében vett „metafizikát”.

Az egzisztencializmus azonban nem akar hallani a filozófiának ezekről az eredményeiről. Ami jellemzi, az éppen az az állítása, hogy a *cogitót* ellenezve igenli a valót és kerüli el az elégtelen racionalizmus korlátozottságát. Márpedig ezen a módon nem lehet kijutni az idealizmusból, hiszen így még mindig nem ismerték el, hogy a valóság létezéséhez nincs szükség a gondolatra.

A mágikus képletek, amelyekkel eltüntetik a világot, a napi ízléshez alkalmazkodnak, de a világot továbbra is elsikkasztják. Ilyenformán eltűnik a *sum*. Csak a harc marad, nem a *szűk látókörrű* racionalizmus ellen, hanem a *racionalizmus* ellen, s tisztán demagóg módon azt állítják, hogy a lét igenlésének egyetlen eszköze a misztikum. Ez azonban az embernek csupán lényege fantasztikus megvalósulását nyújtja, de ma az obskurantizmus arra törekszik, hogy az ember e fantasztikus megvalósulás felé fordítsa a tekintetét, nem pedig tényleges megvalósulásáért küzdjön.

Ez a filozófia, mondják, Kierkegaardra hivatkozik. Íme még egy „új” filozófus!

Az egzisztencializmus forrásai és eljárásai kitűnnek magyarázóik szavaiból.

„A *sum* – írja Jean Wahl – ellensége a *cogito*-nak mint elvont gondolatnak. A *sum* és a *cogito* között élet-halálharc folyik. A gondolat nálunk megölte a létet.”¹²

¹² Jean Wahl: Études kierkegaardiennes. Párizs 1938. – Wahl Politzer ennek a kiadásnak különböző oldalairól idézte. – Szerk.

Ámde mi is az „a *cogito* mint elvont gondolat”? Nem egyéb, mint a racionális, a tudományos gondolat.

„Minél többet gondolunk arra az értelemre, melyet a racionalista filozófia ennek a szónak tulajdonít, annál távolabb vagyunk attól az értelemtől, melyet Kierkegaard a létezés szónak tulajdonít”, írja az előzékeny kommentátor.

A racionalista filozófia szerint *gondolkodni* annyi, mint *ésszerűen gondolkodni*, a tudományos módszernek megfelelően. Minél többet gondolunk erre a módszerre, annál távolabb vagyunk „attól az értelemtől, melyet Kierkegaard tulajdonít a létezés szónak”. A lét náluk valójában *misztikus lét*. Az egzisztencializmus a létet a gondolkodás útján akarja megvalósítani, s „a spekulatív gondolat elejtését” ajánlja, „hogyan felfedezze az egzisztenciális gondolatot, azt a gondolatot, amely szenvedély, szubjektivitás stb.” De mi ez a „spekulatív” gondolat? Ez a tudomány és az ész. Az *egzisztenciális gondolat* pedig a misztikum és a mitológia.

„De elmehetünk mélyebbre, magán a *cogitón* túl – magyarázza Jean Wahl, Kierkegaardot értelmezve –, s gyökerénél a kételyt találjuk. Maga a gyökér rothadt, maga a gyökér meddő.”

Ami szerintük „rothadt” és „meddő”, az a módszeres kétely, a kritikai szellem, mely megingatja a mítoszokat és elűzi a babonát. A filozófiát pedig el kell ítélni, mert az obskurantizmus elleni harcban született és fejlődött.

Jean Wahl ezután azt magyarázza, hogy „Kierkegaard, miután elítélte a filozófiát, elítél minden keresztény spekulációt is: először is azért, mert a filozófia ütötte rá bélyegét”.

Végül „nemcsak minden keresztény spekuláció ellen lázad Kierkegaard, hanem az egész hivatalos kereszténység ellen, az ellen, amit ő a keresztény tanítás mivoltának nevez”.

Kierkegaard maga is azt mondja, hogy „a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik”¹³. S mivel a lét misztikus lét, a *sum* és a *cogito* közti állítólagos ellentét valójában a misztika, mely szembefordul a racionális gondolkodással, a lét igenlésével. Az ember számára ez nem az az aktus, amelyért ő affirmálódik. Ez legföljebb a „félelem” és a „reszketés” azoktól, akik éppen meg akarják akadályozni tűzzel-vassal az ember megvalósulását.

A jelenlegi körülmények között egy ilyen misztika nem lesz többé – Marx szavait átvéve – „a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke”.¹⁴ Maga a misztika lesz szívtelen. A látszatra tudós egzisztencializmus újra eljut a magán egzisztenciáért való közönséges félelemhez és banális reszketéshez, ahhoz a reményhez, hogy ezt az egzisztenciát a „szorongás” útján megmentheti, ha a gyilkosok lába elé borul. Ez már nem „szellemi aróma”, hanem egy szellemi München „piszkos materializmusa”. Ezért szövetkezik a müncheni szellemmel.

Jean Wahl megmagyarázza nekünk, hogy „Kierkegaard 1836-tól kezdve demokrataellenes volt”; hogy az 1848-as mozgalmak szeme elé tárták azt, ami fenyegeti a keresztény államot, s ettől „megrémt”, hogy szerinte „most a népet kell letörni”. Majd idézi Kierkegaardnak 1848-ban írott jellegzetes kijelentését:

„Az egyenlőség zsarnoksága, a kommunizmus – ez a legszörnyűbb zsarnokság.”

Kierkegaard elítélt minden apologetikát, mert a misztikát igyekezett igazolni. De az egzisztencializmus maga is a misztikát igyekszik igazolni, amikor állítólag az idea-

¹³ Søren Kierkegaard: Furcht und Zittern (Félelem és reszketés). Jéna 1923. 50. old.

¹⁴ Marx-Engels Művei. I. köt. 378. old.

lizmus és az elvont gondolat ellen harcol. A filozófiai idealizmusban csak a misztika csökkenését, az absztrakt gondolkodásban pedig csak a gondolkodást akarja leküzdeni. A gondolkodást és különösen a racionális gondolkodást teszi felelőssé a lét „kevesbedéséért”. Más szóval: ha az emberi létnek ebben a társadalomban nincs igazi valósága, ennek oka a gondolkodás, a tudomány, az ész, a civilizáció.

A civilizáció és főképp a felvilágosodás okozza a bajt. Ez egyúttal az a tétel, melyet a náci obskurantizmus hirdet.

A legmodernebb filozófiának egy másik felfedezése Heidegger. Ez a filozófia is azt ígéri, hogy megmenti a létet a *gondolkodás ellenében*. S mindenekelőtt a tudományos gondolkodás ellenében. De az irracionalizmus itt az egzaktuság igényével lép fel. „Semmiféle tudomány szigorúsága sem vetekszik a metafizika komolyságával” – írja Heidegger.¹⁵

Majd a „Sein und Zeit” (Lét és idő) szerzője hozzáfűzi: „A filozófia – amit így nevezünk – a metafizika »beindítása«, amelyben a filozófia önmagához és kifejezett feladataihoz eljut.”¹⁶

E metafizika alapkérdése, „amelyet maga a semmi kényszerít ki: *Miért van egyáltalában létező és nem inkább semmi?*”¹⁷

Majd hosszú mese következik a semmiről és a szorongásról, s miként William James a maga filozófiai idealizmusát „teljes empirizmusnak” tüntette fel, Heidegger ugyanúgy azt állítja, hogy fenomenológiája az igazi pozitivizmus.

¹⁵ *Martin Heidegger: Mi a metafizika?* Budapest 1945. 24. old.

¹⁶ Ugyanott.

¹⁷ Ugyanott.

A „Sein und Zeit” című művében ezt írja:

„A *fenomenológia* cím olyan elvet fejez ki, melyet így lehet megfogalmazni: forduljunk magukhoz a dolgokhoz!”¹⁸

„*Zu den Sachen selbst!*” S mi az eredmény? Amit Heidegger magukhoz a dolgokhoz fordulva talál, megint a kierkegaardi misztika, „sum”, mely élethalálharcot vív a „cogito” ellen, olyan filozófia, mely csak a metafizika beindítása, olyan fizika, melynek témái a szorongás, a semmi és a halál.

Ez a Husserltől eredő fenomenológia, mely – állításai-val ellentétben – csak az idealizmus egy változata, igazi skolasztikát fejlesztett ki. Hajhássza a neologizmusokat, a nyelvi és tipográfiai hóbortokat: jellegzetes tünetei ezek az olyan gondolatnak, amely híján van a tulajdonképpeni anyagnak és csak elkoptatott eszméket éleszt fel, de menekül az ésszerű gondolat világossága elől.

Heidegger a következőket írja: „A semmi nem vonz magához, hanem lényege szerint eltaszít. Az önmagától való eltaszítás pedig, mint ilyen, elutasító utalás a süllyedőben levő létező egyetemességére – mert mint ilyen tartja a semmi a létezőt fogva a szorongásban – a semmi lényege: *a semmizés (Nichtung)*.”¹⁹

A barbara és baralipton szillogizmusok – ez legalább még logika volt. De Heideggernél más van.

„Ha – írja Heidegger – az értelem hatalmát a semmi és a lét felőli kérdések területén ekként megtörjük, akkor eldől ezzel a »logika« uralmának sorsa is a filozófián belül. Magának a »logikának« az eszméje oldódik fel egy eredetibb kérdés örvényében.”²⁰

¹⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. (Lét és idő). Halle a. d. S. 1929. 27. old.

¹⁹ Martin Heidegger: *Mi a metafizika?* 15. old.

²⁰ Ugyanott, 18. old.

Figyelemre méltó, hogy a háború után Németországban elterjedt *fenomenológia* most a jelenkori francia idealizmus legújabb leleménye.

Azok közül, akik a fenomenológikus egzisztencializmust vallják, idézhetjük Gabriel Marcelt. Nála újra megtaláljuk éppen azokat a tételeket, melyek szerint ki kell küszöbölni a *cogitót*, a felvilágosodás egész filozófiáját. Tagadja a középkori racionalizmust, s kinyilatkoztatja, hogy „*elszántan újra fel kell menni azon a lejtőn, melyen a modern gondolat két évszázad óta siklik lefelé*”. De nem éri be az Enciklopédia hatásának kiküszöbölésével. „Peter Wust német metafizikussal” egyetértésben úgy rendelkezik, hogy „*lassan és fáradságosan a megismerés metafizikáinak fajtáiban szerezzük vissza azt, ami a középkorban rejtéllyel és tisztelettel burkolt misztika formájában adva volt*”. „Aszkézisre” van szükség és „*ennek az aszkézisnek, ennek a megtisztulásnak kétségtelenül abban kell állnia, hogy fokozatosan megszabaduljunk az elmékedéstől, amennyiben ez pánkritikus és ha az ellenvetés képességének mondható*”.

Gabriel Marcel írt egy munkát „*Aperçus Phénoménologiques sur l'être en situation*” (Fenomenológiai észrevételek a szituációban levő létről) címmel. Nos a mi konkrét szituációnk az, hogy a fasiszta barbárság „aszkézisnek” akar bennünket tüzzel-vassal alávetni, hogy kiűzze emberi lelkünkől az észet és erőszakkal belénk verje a *Rassenseele*-t. S éppen ilyen pillanatban kell Gabriel Marcel szerint megszabadulnunk az ellenvetés képességétől, azaz átültetni Münchent a filozófia síkjára.

Egy másik példát szolgáltat nekünk Le Senne, a „*totális tapasztalat*” filozófusa.

Heidegger azt hirdeti, forduljunk a dolgokhoz! Le Senne

azt hirdeti, forduljunk a tapasztalathoz, az igazi pozitivizmushoz, a híres *empirikriticizmus* formulája szerint.

A régi recept szerint Le Senne is át akarja értelmezni a tapasztalatot „oly módon, hogy a tudomány elítélése következék belőle”.

„A filozófus anyaga – írja Le Senne – minden tapasztalat, de semmi más, csak a tapasztalat.”²¹

„Minden tapasztalat, *azaz* nemcsak a tudományos tapasztalat, s főképp nem a tudományos tapasztalat. A tudományos tapasztalat az általa feltételezett körülmények és az általa kitűzött cél folytán nagyon is mesterséges. Ha a tapasztalatot erre szűkítjük le, akkor igen durván megcsonkítjuk.” Ezért „különösen óvakodnunk kell a tudományos empirizmus egyoldalúságától, mert ez az empirizmus, mivel a tapasztalat tekintélyét alárendeli a saját rendszerezési és mérési szükségleteinek, végül is a tapasztalatot a laboratóriumokban műszerek között adódó és matematikai formalizmusban kifejeződő tapasztalatokra szűkíti le.”²²

A tudomány a tapasztalat nagy trónbitorlója. „*A filozófia tehát legyen a szellem rendes tiltakozása a pozitivizmus ellen.*”

Pozitivizmuson azonban nem Auguste Comte vagy Litt-ré rendszerét kell érteni, hanem a tudományos szellemet általában. A filozófia feladata Le Senne szerint az, hogy küzdjön a tudományos szellem ellen, amely csak a *kellően ellenőrzött* tapasztalati tényt hajlandó elismerni.

Le Senne torzítja el, merőben szofisztikus eljárással, a tapasztalat szót, majd pedig a tudományt vádolja a tapasztalat értelmének önkényes leszűkítésével.

²¹ *Le Senne*: *Obstacle et Valeur* (Akadály és érték). 24. old.

²² Ugyanott, 31. old.

„A költészet, Spinoza rendszere, az ontológiai érvelés dialektikája, egy naplemente, a harag, a spanyol Keresztes szent János élete, a barangolás éppoly vitathatatlanul tapasztalatok, akár egy mérték vagy katetométer.”²³

Le Senne tehát tapasztalaton bármily eseményt ért, majd pedig durván összezavarja egy esemény valóságát értelmezésének igazságával. Egy fickónak a hallucinációja, aki látta az ördögöt, éppoly reális esemény, mint a mérés. Ezért az ördög tapasztalása ugyanolyan jogcímen tart igényt a tapasztalat rangjára, mint egy tudományos tapasztalat.

Egyébként *tapasztalat az is, amit nem tapasztalunk*. Semmire se lenne jó „a tapasztalat meghaladását állítani, amikor olyan tárgyak létezésére hivatkozunk, amelyek nem tapasztalhatók. Ha *beszélünk* róluk, ezt elsősorban azért tesszük, mert most értettük meg az okozatokat, s köztük ezt a szót . . .”²⁴

A szó tapasztalata azoknak a dolgoknak a tapasztalása, amelyekről beszélünk, s ezért a tagadás annak a dolognak a tapasztalása, amelyet tagadunk. Valójában „a tagadás és a tagadásból eredő események nem törlik el a tapasztalatot; megsokszorozzák, dramatizálják, izgalommal töltik meg”. Ezért képzeletbeli lények is tapasztalatot jelentenek. Így tudták „a sziréneket leírni és lefesteni”.

Le Senne tapasztalata végeredményben nem egyéb, mint a *flatus vocis* (a hang lehelete) tapasztalata. A *flatus* tapasztalatát azonosítja annak a dolognak a tapasztalatával, melynek a nevét leheljük.

A „totális tapasztalat”-nak ilyen vállalkozáshoz igen gyöngé filozófiája tehát szembefordul a tudomány évezredek erőfeszítésével, melynek során fokozatosan kiküszöbölték a mitológiát, kihántották a fantasztikus összefüggé-

²³ Ugyanott, 21. old.

²⁴ Ugyanott. A kiemelés tőlem. – G. P.

sekből a valóságos összefüggéseket, eloszlatták az illúziókat és feltárták a látszat mögött rejlő valóságot.

Le Senne egyébként hadat üzen a humanizmusnak is.

Szerinte „a kizárólagos humanizmus lazítja az erkölcsösség rugóit”, s „ez a lazulás nemcsak az erkölcsi élet süllyedésében nyilvánul meg, hanem minden szellemi ténykedés lealacsonyodásában is”.

Éppen Le Senne írásai adnak kellő képet arról, milyen mértékben szépíti meg a kizárólagos humanizmus tagadása a szellem minden ténykedését. Például elég szemügyre venni azt a szakaszt, melyben antihumanizmusának „elméleti alapjait” a következőképpen fejti ki:

„Ha csak leírtuk a tapasztalatot, elismerve a determináció és az érték közösségét az istenemberi viszonylat eszmei-egzisztenciális egységében, amikor is a determináció megalapozza a kapcsolatot, s az isten és köztem létrejött közösség értékét, akkor a filozófiának nincs joga az emberiségre szorítkozni.”

Hegel megírta „A szellem fenomenológiáját”-t, melyet – mint Engels írta – „a szellem embriológiája és paleontológiája párhuzamának nevezhetnénk”, mely „az egyéni tudat fejlődése a maga különböző fokain át, úgy fel fogva, mint lerövidített produkálása azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata történelmileg végigment.”²⁵

A tudat e fejlődése ellen fordul Gabriel Marcel, Le Senne és néhány más ideológus. A világosság fenomenológiájával a sötétség fenomenológiáját állítják szembe.

Ismerünk elég filozófust, akik teológiai aggályokkal léptek fel. Berkeley is idealizmusában látta az ateista materializmus cáfolásának legjobb eszközét.

„Mint egyensúlyt az előítélet ezen súlyával szemben, te-

²⁵ Marx-Engels Művei. 21. köt. 259. old.

gyük mérlegre azokat a nagy előnyöket, amik az immaterializmus hitéből fakadnak – mondja Philonous Hylasnak Berkeley »Három párbeszéd«-ében –, a vallás és az emberi tudás szempontjából következnek. Isten léte, a lélek megmaradása, a vallásnak a nagy igazságai nem bizonyulnak-e be a legtisztább, legközvetlenebb világossággal?”²⁶

A filozófiai idealizmus általában olyan filozófiai irányzatot képvisel, amely többé-kevésbé mérsékelt formákban fenntartotta azt a teológiai eszmét, hogy a lét a gondolat teremtménye.

A főttebb idézett szerzőknél azonban a gyakran hallott véleménnyel ellentétben nem csupán apologetikáról van szó. Nagy a távolság Pascaltól Gabriel Marcelig vagy Le Senne úrig. A tudomány elleni agresszivitásuk jellegzetes tünet.

IV

Az efféle „filozófiák” csak úgy tudtak kibontakozni abban a formában, amelyet öltöttek, csak úgy tudtak igényt tartani arra, hogy behatoljanak az egyetemre, ha arra a hadjáratra támaszkodtak, mely a múlt század vége óta a tudomány és a racionalizmus ellen folyt.

E hosszú időszak folyamán minden híron újra meg újra pengették, hogy a tudományos racionalizmus, maga a tudomány túlhaladott; hogy ebben a tekintetben nagy változások történtek, olyan változások, melyek következtében egy „igazán modern” filozófus nem „korlátozódhat” arra, hogy a tudományos megismerést az igazi megismerés típusának tekintse, mert ez már idejétmúlt „ócskaság”.

²⁶ Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény. II. köt. 57. old.

A filozófiát azonban nem lehet ilyen módon a divat színvonalára süllyeszteni. Egy filozófia új voltát nem lehet egyszerűen a szóhasználat kérdéseivel meghatározni. Hogy mi az előrehaladás és mi a visszalépés, mi az új és mi a régi, azt a filozófiában éppúgy, mint a tudományban, a tanok meghatározott tartalmának vizsgálata dönti el. Ekkor azonban kiderül, hogy a tudomány és a racionalizmus hírhedt meghaladása nem egyéb pusztá mítosznál; hogy maga az a filozófia, mely ezt a mítoszt hirdeti, régi elemekből van összetákolva, s ezek csak külső erőknek a filozófiára gyakorolt nyomása folytán válhattak modernekké, a filozófián belül pedig a legmesterkétebb eszközök segítségével tudták csak ezeket az idejétmúlt elemeket korszerűsíteni.

Rendkívül tanulságos lenne ezt a folyamatot részleteiben megvizsgálni, nyomon követve a francia filozófia fejlődését, kivált Maine de Biran óta. Itt arra szorítkozunk, hogy megvizsgáljunk néhány olyan eszmét, amelyek az utóbbi ötven évben szerintünk fontos szerepet játszottak.

„Az idealizmus Franciaországban – írta Etcheverry – abból fakadt, hogy a tudat tiltakozott a pozitivizmusnak a XIX. század folyamán bekövetkezett térhódítása ellen.”

Jobban mondva a „szcientizmus” szűklátókörűsége elleni harc volt egyik közös jelszava az idealizmus különféle irányzatait képviselő számos filozófusnak.

Ma láthatjuk, hogy valóban „a szcientizmus szűklátókörűségének” leküzdéséről volt-e szó.

Mit ajánlottak ezek a filozófusok a szűk látókörű szcientizmus helyett? Bergson irracionális idealizmusát, s általában az idealizmust.

Bergson hevesen támadta Ribot és Taine pszichológiájának „szűklátókörűségét”. De kiderül, hogy a „mélylélektan” az, amely a pszichológiát elszakítja a tudományos módszerektől és visszavezeti a régi önvizsgálathoz, az int-

rospekcióhoz és az agy nélküli gondolkodáshoz. Sőt mi több, Bergson a „Deux sources de la morale et de la religion” (Az erkölcs és a vallás két forrása) végén, miután a lélekvándorlást ajánlotta, mely azonban nem más mint delíriumos szcientizmus, a következőket írja:

„Az emberiség félig összetörten nyög az általa kivívott haladás súlya alatt... Nem érzi eléggé, hogy a jövő tőle függ. Rajta a sor, hogy először is megnézzze, akarja-e folytatni az életet. Rajta a sor, hogy azután meggondolja, élni akar-e csupán vagy hajlandó-e ezenfelül megtenni a szükséges erőfeszítést avégett, hogy még ellenszegülő bolygónkon is betöltse lényeges funkcióját a világegyetem, mely istenek alkotására való gépezet.”

Ámde egy dolgot látni ott, ahol kettő van, gépezetet látni ott, ahol a gépet és a tőkés tulajdont kell látni, nem éppen ez a szemlélet a szűk látókörű? S ha valaki az istenek alkotásához, azaz a mítoszhoz való visszatérést hirdeti, nem olyan emberek nézeteihez való visszatérést hirdet-e, akik sokkal korlátozottabbak voltak, mint a XIX. század „szcientistái”?

Ami általában az idealizmust illeti, a helyzet hasonló. A tudat fenomenológiai elmélete szűk látókörű. De mit mondjunk akkor egy olyan elméletről, mint az idealizmus, mely az egész természetet és az egész történelmet, geológiai korszakokat, háborúkat és forradalmakat a filozófus tudatának csatlakozó jelenségeivé, epifenoméneivé teszi? Bármennyire neheztelnek is ezért az idealisták, tény, hogy az idealizmus szolipszizmusba torkollik, ez pedig olyan szűk látókörű, hogy még az idealista filozófusok sem hajlandók elfogadni. Az idealizmus egyébként szűk látókörű, mert egyoldalú és csak úgy tudja elismerni a szellemi tevékenységet, ha a világ teremtését tulajdonítja neki. Tehát nem a szcientizmus szűklátókörűsége ellen folyik a harc. Nem a tudományosság korlátozottságát haladták

túl, csak más korlátokkal helyettesítették a tudományosság korlátait.

Továbbá, a szcientizmus éppen abban a mértékben, amelyben szűk látókörű, nem is tudományos. De pl. Bergson nem több tudományért harcol, hanem kevesebb tudományért. Valójában nem a szűk látókörű szcientizmus ellen folyt a harc, hanem a tudomány és a tudományos szellem ellen. Csakhogy e harc szükségletei kedvéért azt állították, hogy a tudományon alapuló filozófia szükség-szerű és egyetlen képlete a „szcientizmus”; hogy a pozitivizmus minden, amit a tudományos racionalizmus adni tud.²⁷

Ezért Bergson egy alternatívát szerkeszt: vagy a „*statikus racionalizmus*”, vagy az *ösztön és a misztika irracionálizmusa*.

Ezt a témát a bergsonizmus minden hangnemben kifejtette. Mivel ennek jelentős szerepe volt, s mivel a „statikus” és a „dinamikus” frazeológiáját azóta mások is átvették, erre röviden ki kell térnünk.

Bergson alternatívája nyilvánvalóan hamis. A XIX. század végén tárgyi szempontból hamis állítás, hogy választani kellett a megmerevedett fogalmak és az irracionálizmus között. Ez a fajta racionalizmus valóban régóta túlhaladott volt.

Ezt megmutatták először is a *tudományok*, amelyek a XVIII. század végétől kezdve felszámolták a mechanizmust. Nemcsak hogy *történetiek* lettek, hanem összes fogalmaikat és koncepcióikat újjáalkották. S ha a XIX. század végén a fizikára még a mechanizmus nyomta rá a bélyegét, éppen a fizika, melyből a mechanizmus sarjadt, haladta ezt túl. A bergsonizmus kialakulása egybeesett a

²⁷ Hasonló tételt újít fel A. Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? (Mi a racionalizmus?) c. nemrég megjelent könyvében.

fizika megújulásával, a mechanizmusnak ebben a tudományban történt meghaladásával.

Amde ugyanezt mutatta a filozófia is. A megmerevedett fogalmak racionalizmusa a „metafizikus” racionalizmus: az üres absztrakcióiban, tehetetlen és örök kategóriáiban és abszolút ellentéteiben mozdulatlan, „metafizikus” ész racionalizmusa. A „statikus racionalizmus” kifejezésnek vagy nincs semmi értelme, vagy éppen azt a *metafizikus* racionalizmust jelöli, melyet Hegel megbírált és mellyel szembeállította a dialektikát. Hegel a megmerevedett fogalmakkal átalakulásukat állította szembe, az üres absztrakcióval azt a fogalmat, mely „a különösnek, az egyedinek, a sajátosnak a gazdagságát” tartalmazza, vagyis a formális logika fogalmai helyett az egyre gazdagabb tapasztalatot kifejező fogalmak tudományos kezelését tanította. A mozdulatlan ésszel a *tartalmában és eljárásaiban* mozgó észet állította szembe.

„Az igazság, melyet a filozófiában meg kell ismerni, Hegelnél már nem kész dogmatikus tételek gyűjteménye volt, amelyeket, ha egyszer felfedezték őket, már csak kívülről be kell magolni; az igazság mármost éppen a megismerés folyamatában, a tudomány hosszú történelmi fejlődésében rejtett, amely a megismerés alacsonyabb fokairól mind feljebb emelkedik magasabb fokok felé, anélkül azonban, hogy valaha is egy úgynevezett abszolút igazság felfedezésével egy olyan ponthoz érne, ahonnan nincs tovább, ahol nem marad számára más hátra, mint hogy ölbe tett kézzel bámulja az elért abszolút igazságot. És mint a filozófiai megismerés terén, így van ez minden más megismerés és a gyakorlati cselekvés terén is.”²⁸

Itt Engels a „statikus” racionalizmust, a racionalizmus túlhaladott formáját bírálta az eleven racionalizmus szempontjából, mely az előbbit meghaladta.

²⁸ Marx-Engels Művei. 21. köt. 256–257. old.

A hegeli rendszer burkában rejlő fenti eredmények nem mentek veszendőbe. Marx és Engels feltárták, továbbfejlesztették és a filozófiában is hatékonyan alkalmazták ezeket a vívmányokat.

Az a világosság, amellyel a metafizika bírálatát és a dialektikát a hegeli rendszer idealista burkából felszínre hozták, kitűnik pl. Engels „Anti-Dühring”-jének alábbi szakaszából: „A metafizikus számára a dolgok és gondolati képmásaik, a fogalmak elszigetelt, egymás után és egymás nélkül szemügyre veendő szilárd, merev, egyszer s mindenkorra adott tárgyai a vizsgálatnak. A metafizikus csupa közvetítés nélküli ellentétekben gondolkodik; az ő beszéde: úgy úgy; nem nem; ami pedig ezeken felül vagyon, a gonosztól vagyon. Számára egy dolog létezik, vagy nem létezik: egy dolog éppoly kevéssé lehet egyidejűleg önmaga és egy másik. Pozitív és negatív abszolúte kizárják egymást; ok és okozat éppígy merev ellentétben állanak egymással.”²⁹

Engels azonban nem mondja egyszerűen, hogy a metafizikus módszer „sajnálatos tévedés” volt, „félreértés”, „quidproquo” (felcserélés), a történelem „meddő epizódja”. Nem vonja kétségbe egyszerűen a „nyelvezetet”, vagy ködösen a „társadalmat”. Az ilyen megítélés ugyanis metafizikára vallana, még ha éppen a metafizikára alkalmazták is.

„A természetnek egyes részeire való szétbontása, a különböző természeti folyamatoknak és természeti tárgyaknak meghatározott osztályokba való elkülönítése, a szerves testek belsejének változatos anatómiai alakulásaik szerinti vizsgálata volt azoknak az óriási előrehaladásoknak az alapfeltétele, amelyeket az utolsó négyszáz esztendő a természet megismerésében számunkra meghozott.”³⁰

²⁹ Marx-Engels Művei. 20. köt. 22. old.

³⁰ Ugyanott.

Ez az eljárási mód, melyre a tudományok megalkotásához szükség volt, hozta létre a „metafizikus ész”.

De ez a munkamódszer – folytatja Engels – „azt a szokást is örökbe hagyta, hogy a természeti dolgokat és természeti folyamatokat elszigeteltségükben, a nagy egyetemes összefüggésen kívül fogjuk fel; ennélfogva nem mozgásukban, hanem nyugalmi állapotukban, nem lényegileg változékony, hanem szilárd állagokként, nem életükben, hanem holtukban. És azzal, hogy – amint ez Bacon és Locke révén történt – ez a szemléletmód a természettudományból átment a filozófiába, megteremtette az utolsó évszázadok sajátos korlátoltságát, a metafizikai gondolkodásmódot.”³¹

A metafizikus módszer, „mely a világot megmerevedett dolgok összességének tekinti” szükségszerűen fejlődött ki a természettudományokban. Azután a természettudományból átment a filozófiába. De ahogy megjelenése szükségszerű volt, úgy szükségszerűen el is kell tűnnie.

„És a metafizikai szemléletmód, bármily tágas, a tárgy természetének megfelelően kiterjedt területeken jogosult, sőt szükséges is, előbb vagy utóbb mégis mindenkor korlátba ütközik, amelyen túl egyoldalúvá, korlátoltta, elvontta válik és megoldhatatlan ellentmondásokba téved, mert az egyes dolgoktól feledi az összefüggésüket, létüktől a létrejövésüket és elmúlásukat, nyugalmutól a mozgásukat, mert a sok fától nem látja az erdőt.”³²

Hegel felfedi dialektikájában az új tudományos szellemet, az új tudományok által kikovácsolt új ész: a dialektikát, amely a világot már nem „megmerevedett dolgok összességének” tekinti, hanem „folyamatok összességének”.

³¹ Ugyanott.

³² Ugyanott.

Az új német filozófiának, mely a hegeli rendszerben találta lezárását, Engels szavai szerint az a nagy érdeme, hogy „az egész természeti, történelmi és szellemi világot első ízben . . . ábrázolta folyamatnak, vagyis állandó mozgásban, változásban, átalakulásban és fejlődésben levőnek”.³³

Akkor hát mi lesz a mozgás bergsoni felfedezéséből? S mi lesz „a statikus racionalizmus fő hibájára” vonatkozó felfedezésből, melyet Brunschvicg Bergson érdeméül tud be? Ellenkezőleg, kiderül, hogy Bergson szerint a „statikus racionalizmus” fő hibája nem a *statika*, hanem a *racionalizmus*, s hogy a „statikát” nem ott látja, ahol az megvan, azaz a metafizikai okoskodásban, hanem ott, ahol nincs, azaz a rációban általában. Bergson alternatívája annak bizonyul, ami valójában: *mesterkélt konstrukciónak*. Ez a filozófus azt hirdeti, hogy a tudomány nem vesz tudomást a fejlődésről, s ezt abban a korban állítja, amikor a tudomány a fejlődést minden területen felfedezi. Azal vádolja a tudományt, hogy az nem ismeri fel az időt, holott akkor a tudomány az időt még az anyag ölében is felismerte. Mechanikusnak tüntette fel a tudományt akkor, amikor a tudomány már nem volt többé mechanikus; megmerevedetteknek az ész fogalmait akkor, amikor az ész újjáalkotta összes fogalmait; statikusnak a racionalizmust, amikor a statikus racionalizmus már régóta túlhaladott volt.

Elég Péguyt olvasni, hogy észrevegyük, milyen mértékben tudott mégis hatni ez a hadjárat az egyetemi körökre, amelyek érezték a „szcientizmus” szűklátókörűségét és azt hitték, hogy a tudományos módszer a szociológiában, az irodalomtörténetben vagy a politikában szükségszerűen összefügg ezzel. Azt hitték, hogy a racionaliz-

³³ Ugyanott, 24. old.

must támadó álláspont tudományos, holott csak színlelt, nagyképű és dogmatikus, igyekszik manipulálni a tényekkel, éppen mert szűk látókörű, s tagadni a valódi értékeket, éppen mert önmaga valótlan. De maga a hadjárat is hazug: nem azt leplezi le az igazban, ami téves benne, hanem a téveset tünteti fel igaznak. Ilyenformán nem világosít fel senkit, hanem tévútra visz mindenkit.

Bergson szerint „statikus” az, amit el kell ejteni, azaz a tudományt és a racionalizmust, mert ezeket megőrizve „ugyanazon állapotban” maradunk. „Dinamikus” pedig az, amit – szerinte – el kell fogadni, azaz az ösztön irracionálisát, a misztikát, mert ezek elfogadásával „megváltoztatjuk az állapotot”. Az emberek óhajtják a változást. Nem világosítják fel őket tényleges helyzetükről, az igazi okokról, melyek miatt változtatni kell, sem azokról az eszközökről, amelyek valóban alkalmasak a baj orvoslására. A változás óhaját az igazi változás megakadályozására használják ki. Ezt teszi a *reakció*, amikor *forradalomként* jelentkezik. Így tüntette fel a dolgokat Bergson az elmélet terén, mielőtt a társadalmi és politikai kérdésekhez nyúlt volna.

Rosenberg azonban „A XX. század mítoszá”-ban a „statikus” és „dinamikus” fogalmával űzött demagógiát nagyarányúan vulgarizálta.

Statikus Rosenberg szerint a kereszténység, a racionalizmus, a szabadság, a liberalizmus, a humanista eszmék köre, a demokrácia, a civilizáció. Statikus az a mozgás, melynek során az ember kiemelkedik az állatvilágból, valamint az a felfogás, mely szerint van haladás. Ezek mindmennyi formái a zsidó istennek, aki a statikus megtestesülése: „*der alte starre Jahve*” (Az öreg merev Jahve)³⁴.

³⁴ Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. 124. old.

Ezzel szemben a primitív lelki alkat, az obskurantizmus és a barbárság *dinamikus*. A dinamizmus természetesen *árja*.

„A germán ember, amikor színre lépett a világtörténelemben, eleinte nem foglalkozott filozófiával” – jegyzi meg ünnepélyesen a sarlatán. – Majd így folytatja: „De *ha* valami jellemző a lényére, akkor belső és külső életének dinamikája az, mely természetszerűen párosult bármiféle mozdulatlan monizmus iránti ellenszenvvel; idegenkedett az egyházi megmerevedés ama fajtájától, melyet később Róma technikai és diplomáciai fölényével rákényszerített a gyöngeség korszakában, amikor fajának ifjúkora véget ért, a régi istenek haldokoltak és újakat kellett keresni.”³⁵

Megjegyezni kívánjuk még, hogy a „statikus” és a „dinamikus” ilyen szembeállításával kapcsolatban már Bergsonnál arról volt szó, hogy el kell felejtetni a *fejlődést*, annak konkrét tartalmát, belső meghatározottságát, valóságos szakaszait, amelyek a haladás folyamatában, az alacsonyabb fokról a magasabb fokra való átmenet során létrejönnek. A mozgás absztrakcióvá válik.

Hozzáfűzhetjük még, hogy Bergson a „kész” fogalmakat támadva a metafizikai racionalizmus kész kategóriáival csak az agy nélküli gondolkodás, a spiritizmus és a mitológia kész álláspontjait és képzeteit állította szembe. A mozgás, melyről ez a filozófus beszél: a mechanikus mozgás, periodikus mozgás, egy „sík” rezgése egy másik felé. A megismerés haladása nem a megismerés tartalmának és eljárásainak szükségszerű átalakulása, hanem visszatérés a dolgok régi állapotához, a már átélt állapothoz. Ezért a gondolat Bergsonnál a haladás „minőségi különbözőségét” csak abban a vonatkozásban ismeri, mely

³⁵ Ugyanott, 127. old.

semmilyen konkrét tartalmat sem vesz tekintetbe: mint *tudati állapot* szerepel, nem mint *ismeret*. S hogyan is kétkedhetnénk egy olyan filozófia mechanikus jellegében, mely a történelemben éppúgy, mint a gondolatban a múlt-hoz való visszatérést prédikálja. Hiszen nem a múlt, nem a régi, a már átélt dolog hozza létre a történelem belső dinamikáját. A dinamika az újat teremti, azt, ami tartalmában és struktúrájában új. Aki ezt akadályozni akarja, az éppen a *mechanikus* szemlélet foglya.

„A metafizikai intuíció” tehát metafizika, de a szó hegeli értelmében az. Ezt a korlátolt szempontot Bergson éppen a pozitivistákkal osztja, akiknek ez elválaszthatatlan tartozéka.

Auguste Comte elvont módon egy síkra helyezte az emberi szellem fejlődésének két különböző fokát: a világnak a régi metafizika szerinti magyarázatát és a tudomány által adott magyarázatát. A metafizikát – akárcsak Hume – nem abban látta, ami történelmileg, vagyis a természet, az élet és a gondolat bizonyos magyarázati módjában, hanem e problémákra vonatkozó bármiféle magyarázatban. Ilyenformán a tudomány harca a metafizika ellen szintén a metafizika részét alkotja: a metafizika tagadása egy másik metafizika. Az agnosztikus pozitívizmus Franciaországban is sokak számára „szégyenlős materializmus”, mint Engels Huxley-val kapcsolatban mondta. Az idealista filozófusok másfelől nem mulasztották el, hogy hasznot ne húzzanak a „metafizika” szó értelmére vonatkozóan támasztott ilyen zűrzavarból. Kijelentették, hogy a tudománynak nincs joga a világot magyarázni, mert ez „metafizika”. Ezután, mielőtt tovább mentek volna, életre keltették a régi metafizikát azzal az ürüggyel, hogy a tudomány nem tudja a világot megmagyarázni. „A l’idealisme absolu par le positivisme” (Az abszolút idealizmushoz a pozitívizmus útján) – ez a jellemző címe

egy munkának, melyet Louis Weber 1903-ban jelentetett meg.

A metafizika e pozitivistá felfogásának volt egy másik következménye is. Minden világmagyarázatot, akár igaz, akár hamis, egyazon síkra helyezve, egyszersmind egy síkra helyezték azt az emberi beavatkozást, mely aényt eltorzítja, azzal, amely ellenkezőleg, megragadja. Már nem arról volt szó, hogy a tudósnak a tapasztalatba történt beavatkozását annak eredményei szerint ítélik meg. Egyszerűen megállapították, hogy beavatkozás történt. A pozitivitás pedig a benemavatkozás. Így fejlesztették ki a „közvetlenség” szofisztikáját. Végeredményben arra lyukadtak ki, hogy az igazi pozitivitás, az adott tényekhez való igazi hűség nem abban rejlik, hogy az illúziót mint olyant azonosítsák, az előítéletekről lemondjanak, a korlátokat leküzdjék, hanem abban, hogy a tudományos módszert tagadják és a hamis tudatot ösztönözzék.

Ez a gondolat már Bergsonnál felmerül. A pozitivitás nevében állítja Bergson, hogy egy közvetlen tudati tény szükségképpen igaz, mivel „adott”. Ennek alapján a tudományosényt Le Roy azzal az ürüggyel, hogy nem „közvetlen adottság”, a tudós által gyártott ténynek tüntette fel. Később pedig Bachelard kijelentette, hogy a tudomány „fenomenotechnika”, jelenségek előállításának mestersége.

Ez az ellentét azonban, melyet „közvetett” és „közvetlen” között, „közvetett adottságok” és „közvetlen adottságok” között felállítanak, valójában teljesen elvont. A gondolatoknak mint a valóság tükröződéseinek tényleges tartalma az, ami számít. Ha erre az álláspontra helyezkedünk, megállapíthatjuk, hogy a tudat „közvetlen adottsága” hamis tartalommal kezdődik, mert a tudat kezdetben mitologikus, antropomorfikus jellegű. A valóság tükrözése helyett a tudat azzal kezdi, hogy önmagát tükrö-

zi. A tudomány tanítja meg arra, hogy a valóság tükröződésévé váljék.

Csakhogy éppen a tudat fejlődése ellen lázadnak a „közvetlenség” filozófusai. Ha megvizsgáljuk azt, amit a tudat közvetlen adottsága címén tárnak elénk, egyszerűen a tudomány által meghaladott nézetekkel találkozunk. A közvetlenül adott tények nevében kell Bergson szerint visszatérni az agy nélküli gondolathoz, a régi introspektív, azaz befelé néző lélektanhoz, a spiritizismushoz, s megőrizni még a newtoni időfogalmat is.

Amikor mindenre, amit a tudomány kiiktat, a tudat „közvetlen adottsága” megjelölést biggyesztették rá, ezt azért tették, hogy a tapasztalatra hivatkozhasanak a kísérleti tudománnyal szemben. Ezt láthatjuk különféle fokozatokban William James „teljes empirizmusában”, az empiriokriticisták, fenomenológusok különféle leírásaiban, a teljes pozitivizmusokban és a totális tapasztalatokban.

Ezek azonban nem érvek, csak kibúvók.

Rosenberg a mítosz „szavatolására” szintén azt hozza fel, hogy a belső tapasztalat adatai „éppoly pontosak, mint egy fizikai kísérletéi”.³⁶

Vagy a statikus racionalizmus, vagy az irracionálisizmus – ez az alternatíva minden ízében konstruált. Nyilvánvalónak látszik, mivel ténylegesen volt egy metafizikai racionalizmus. De ez már túlhaladott volt. Bergson azonban elhallgatta az élő racionalizmust, s ez az elhallgatás volt a legjobb érve. Ez abból fakad, hogy mozgáselmélete a mozgást csak visszakozásnak fogja fel.

³⁶ Schriftenreihe der Nationalsozialistische Monatshefte (A nemzetiszocialista havi füzetek sorozata), 6. sz. 6. old.

Mivel magyarázható ilyen körülmények között a bergsonizmus sikere még a filozófusok körében is?

Mielőtt erre a kérdésre felelnénk, érdemes megvizsgálni, hogyan védelmezték a racionalizmust.

Brunschvicg filozófiája ebben a tekintetben jellemző példa.

Brunschvicg szembeszállt „az értelem elleni per”-rel; bírálta a mitológikus gondolatot és elutasította azt a vádat, hogy a racionalizmus szükségszerűen megmerevedett fogalmakkal él.

Mindamellett Brunschvicg Bergson irracionálisizmusát szellemi haladásnak tünteti fel.

„Bergson – írta Brunschvicg – mélyen feltárta annak a statikus racionalizmusnak a hibáját, mely a mozdulatlan-ság előítéletétől odáig sodortatja magát, hogy az egymásutániságot egyidejűséggé változtatja át.”

A mozdulatlan-ság előítéletét tehát Bergson *tárta fel*, holott ennél a filozófusnál a *statikus* és a *dinamikus* nem egyéb, mint frazeológia!

Ámde ennek a megítélésnek az értelme kiviláglik a következő sorokból:

„A fő szolgálat, melyet a filozófia általában és minden filozófia különösen köszönhet Bergsonnak, az, hogy Bergson a XVIII. és a XIX. századból egyaránt kijuttatott bennünket.”

Az egész reakció hadat viselt e két század ellen. S Brunschvicg szintén üdvözölte az irracionálisizmust, amiért az harcolt a felvilágosodás filozófiája és a XIX. századi fejlődése ellen.

Viszont Brunschvicg, ha helyesli Bergsont, helyesli Maine de Birant és Lachelier-t is. Helyteleníti tehát az irracionálisizmust, de helyesli az irracionalista mozgalmat.

Ugyanígy, hevesen bírálta a neotomizmust, de üdvözölte azokat, akik a teológia és a filozófia összeegyeztetésén fáradoztak. Még Le Roy is kijelenthette, hogy majd minden kérdésben egyetért Brunschvicg-kel.

A racionalizmus ilyen védelme tehát könnyen az ellenkezőjébe csap át. Miért?

Az *idealizmus miatt*. Bergson alternatívájára Brunschvicg ezzel a másik alternatívával válaszolt: vagy az irracionalizmus, vagy a racionalizmus, de az idealizmus árán. Az idealizmus Brunschvicg szerint a tudomány és a racionalizmus megvédésének egyetlen eszköze; egyszersmind a „statikus racionalizmus” elkerülésének is egyetlen eszköze. Vagy a statikus racionalizmus, vagy az idealista racionalizmus.

Nos, ha lehetett a jelenkori idealizmusról Bergson kifejejtésével könyvet írni³⁷, mégis tény marad az, hogy Bergson *idealista*. Ő sem ismeri el, hogy a valóságnak nincs szüksége létezéséhez a gondolatra. Ellenben azt állítja, hogy a gondolat agy nélkül is létezik. Brunschvicg, amikor az idealizmust állította Bergsonnal szembe, azt állította szembe a bergsonizmussal, amiben egyetértett vele.

Brunschvicg-nél a racionalizmus védelme átalakul az idealizmus védelmévé. Az idealizmust a filozófiai tudat legmagasabb fokú haladásának, az *ész korának* tünteti fel. A legmodernebb filozófia fő eredménye szerinte az a filozófiai áramlat, mely Németországban a „Vissza Kanthoz” zászlaja alatt bontakozott ki, s éppen a filozófiának a XIX. század során megtett haladása ellen irányult, Franciaországban pedig elindította Lachelier iskoláját, „a metafizika újjászületését”, az irracionalizmust.

Brunschvicg alternatívái szintén minden ízükben konst-

³⁷ Vö. *Etcheverry*: *L'idealisme français contemporain* (A jelenkori francia idealizmus).

ruáltak. Nem áll az, hogy az irracionalizmus és az idealizmus, vagyis az idealizmus válfajai között kellett választani. Nem igaz az sem, hogy „a statikus racionalizmus” és az idealizmus között dönteni kellett, hiszen volt egy olyan racionalizmus, amely nem volt sem statikus, sem idealista.

Csak hogy Brunschvicg nem kér ebből a racionalizmusból. Szerinte Bergson fedezte fel a statikus racionalizmus alapvető hibáját. Ami Hegelt illeti, Brunschvicg arra szorítkozott, hogy őt a „posztkantianusok” módjára ítélje meg éppen a metafizika nevében, s így összecserélje a fő dolgot a mellékessel.

„Hegel végül betetőzte a szavakkal támasztott zavart, amennyiben az ellentmondást beépítette a logikai folyamatba. Következésképp a szó szoros értelmében lehetetlen tisztázni elmékedéseinek tényleges értelmét. Talán ez, de lehet, hogy amaz.”

Brunschvicg nem látja, hogy Hegel nem szándékozta az ellentmondást „beépíteni” olyan folyamatba, amelyben az nincs, hanem azt akarta kimutatni, hogy az ellentmondás mindenütt megvan, ahol élet, mozgás és valóság van. Brunschvicg arra szorítkozik, hogy Hegelt a „Természetfilozófia” karikatúráin keresztül ítélje meg, s azt sem mondja meg, hogy Marx és Engels lehetségesnek tartották az idealista misztikából kihántani Hegel elmékedéseinek „tényleges értelmét”, vagyis a *dialektikát*. Ha Marxról és Engelsről beszél, nem vitatja elgondolásaik tényleges tartalmát, csak néhány nagyon is sommás véleményt nyilvánít.

Egy ilyen történeti módszer teljességgel *mechanisztikus*. Hogy milyen mértékben mechanisztikus, az kiviláglik Arisztotelészre vonatkozó véleményéből. Brunschvicg szerint az arisztotelészi tan a filozófia történetében csak „meddő epizód”. Arisztotelész egyszerűen gyermeteg: szellemileg 8–9 évesnél nem idősebb. Ez onnan ered, hogy az idealizmus, amint azt Brunschvicg felfogja, a *jó oldal*, viszont mindaz,

ami nem idealista, a *rossz oldal*. Brunschvicg felfogása a filozófiatörténet egészére vonatkozóan teljesen mechanisztikus periodizációra vezet, tetejében még arra is, hogy főképp a modern filozófiában mindig a haladást, mindig a leginkább racionalista szakaszokat marasztalja el: Descartes fizikája, a XVIII. század és fejlődési eredményei bizonyulnak helytelennek, de a hanyatlás dicséretben részesül. Ebből következik, hogy Bergson a szellemi haladás képviselőjeként jelenik meg.

Ily módon világos, hogy maga Brunschvicg egyáltalában nem haladta meg a „statikus racionalizmust”. Szemében a „dinamikus” éppen az idealizmus, a maga egész egyoldalúságában. A megmerevedett, éppen a valót kifejező gondolat, mert Brunschvicg – Berkeley módjára – csak a „szubsztrátum” gondolatát látja benne. A haladás a valóság képmásának kiküszöbölésében áll. Csakhogy itt Brunschvicg a való *egy bizonyos tapasztalatának a határaitra vonatkozó tagadást* összetéveszti *a valónak a tagadásával*. Amikor a matematikusok új fogalmakat alkotnak, meghaladva azokat a fogalmakat, amelyek a valónak egy elhatárolt tapasztalatával kapcsolatban alakultak ki, filozófusunk azt állítja, hogy *kiküszöbölik a valót*. A fizika a matematika fejlődése folytán képessé válik arra, hogy a nem eukleidészi teret felismerje. Brunschvicg erre azt mondja, hogy a nem eukleidészi fizikai tér felfedezése a fizikai tér tagadása, hogy a matematikai fizika voltaképp fizika nélküli matematika stb. De hogy a dolgokat így lássa, ahhoz a skolasztikus felfogáshoz kell igazodnia, amely a fogalomban csak az *elvonatkoztatást* látja, a formát a tartalom és annak mozgása nélkül. Mihelyt az irracionalizmus elvontsággal vádolta a realizmust, Brunschvicg azt állította, hogy a racionalista tudat legfelső foka egy „Ichheit überhaupt”³⁸ (Én egyáltalában)

³⁸ A reflexió tiszta formája. (A francia kiadó jegyzete.)

szemlélete, mely nem egyéb, mint az absztraháló cselekvés absztrakt fogalma.

Brunschvicg közbülső álláspontot keresett: a XX. század és a középkor között a XVIII. századot dicsérte egy újkantianus szemével nézve. De ez az idealizmus a metafizikának – mint az joggal elkönyvelhette – szolgálatokat tett.

VI

Brunschvicg szemléleti ingadozása idealizmusából fakad. *A racionalizmus idealista orientációja az a határ, melyet racionalizmusként magának megszab.*

Nem áll-e ennek ellenére, hogy az idealizmus „minden esetre” a maga javára írhatja a legmodernebb tudományok legújabb fejlődési eredményét, az *új fizikát*?

A filozófiai idealizmus valóban azt állítja, hogy új és hogy összhangban van a fizikával.

Ami a jelenkori idealizmus új voltát illeti, Lenin már a „Materializmus és empíriokriticizmus”-ban kimutatta, miképp ismétlik meg a „legmodernebb” filozófusok Berkeleyt.

Egyébként a „Principles”³⁹ első fordításának előszavában Charles Renouvier ezt a művet a filozófusok számára kötelező olvasmánynak minősítette, s a Berkeleyhez való visszatérést többek közt Jeans is nyíltan hirdette.

Berkeleytől vették át azt az egész okfejtést, mellyel Lachelier iskolája azt bizonyítja, hogy a tudat börtön a megismerés számára, melyből ez nem tud kiszabadulni, s ugyan csak Berkeleyből merítették az „immanencia” egész skolasztikáját, melynek értelmében az egész valóságos világ tudattartalom.

³⁹ *George Berkeley: Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Értekezés az emberi megismerés alapelveiről).

Továbbá Berkeleytől kölcsönözték azt az érvelést is, hogy a filozófiai idealizmus a legmodernebb, legésszerűbb, legtudományosabb elmélet, s a tudat fejlődésének felső foka.

Berkeley az anyag létezésébe vetett hitet előítéletnek nyilvánította. Az anyaggal kapcsolatban kijelentette:

„Az előítélet erejének egészen rendkívüli és igazán sajnálatos példája ez a nagy ragaszkodás, melyet az emberi szellem az ész minden bizonyítása ellenére megőriz egy ostoba, gondolattól megfosztott *valami* (az anyag) iránt, melynek közbeiktatásával próbálja magát kivonni úgyszólván az isteni gondviselés alól, s ezt a világ dolgaitól a lehető legtávolabbra visszavetni.”

Brunschvicg szerint is az az állítás, hogy létezik egy világ, melynek létéhez nincs szükség a gondolatra, nem egyéb makacs előítéletnél. A „*Les âges de l'intelligence*” (Az értelem korszakai) szerzője kijelenti, hogy itt „*gondolkodásbeli szokások olyan alapjáról van szó, mely a szellem biológiai és társadalmi alapját alkotja*”. A „realizmus” az, amit Brunschvicg az idealizmussal szembeállít, s ez a „realizmus” – a gondolattól független valóság igenlése – jelenti szerintem szellemünknek ezt a *biológiai és társadalmi alapját*.

Berkeley szerint az *anyagi szubsztrátummal bíró akcideneciák* fogalmáról át kell térni a *szubsztrátum nélküli akcideneciák* fogalmára. Brunschvicg az *akcidenecia* helyett *viszonyt* mond és kijelenti, hogy a hordozóval bíró viszony helyett olyan viszonyt kell tételezni, melynek nincs hordozója. Ugyanígy akarta Berkeley erőnek erejével kimutatni, hogy az idealizmus összhangban van a tudománnyal.

Ez azonban ma éppúgy nem igaz, mint Berkeley idejében, sőt ma még sokkal kevésbé igaz. Ma még inkább fortéllyal, igaz, nagyon makacs fortéllyal állunk szemben. De a makacsság mitsem változtat e műfogás mesterkéltségén.

A fortély alapja két különféle dolog önkényes azonosítása: *azonosítják a gondolattól független valóság igenlését és*

a valóságnak a tudományos haladás egy adott pillanatában történő megismerését. A fizika idealista „értelmezői” a valóság bizonyos felfogásának feladását úgy tüntetik fel, mint magának a valóságnak a feladását.

A jelenkori fizika túlhaladta a mechanikát és az ezzel összefüggő felfogásokat. Mire Brunschvicg pl. a következőket írja:

„A kvantumelmélethez, mely visszahozni látszott a szakadásosnak, a nem folytonosnak az uralmát, egy új fizika kapcsolódott hozzá, amely anyagtalanítja az atomokat, miként az általános relativitáselmélet anyagtalanította az étert, s amely az atomokat, a valószínűség hullámába merítve, meg fogja fosztani egyediségüktől.”⁴⁰

Mennyiben van pl. az atom anyagtalanítva? A fizika felfedezett benne olyan tulajdonságokat, amelyeket a régi mechanisztikus felfogás nem tulajdonított az atomnak. Aki itt „anyagtalanításról” beszél, azt állítja, hogy az atom vagy mechanisztikus, vagy pedig nem létezik. De milyen joggal állítják ilyképpen, hogy az atom vagy mechanisztikus, vagy pedig eszmei, hogy a reális atom csak *mechanisztikus* lehet. Általánosabban: milyen joggal állítják, hogy a reális világegyetem vagy megfelel a XIX. századi fizika világmépének, vagy pedig tisztán eszmei?

A világ eszmei voltának bizonyítékául csakis a mechanizmus tagadását hozzák fel, s mindenkor ezt a posztulátumot ismételtetik: a világegyetem vagy megfelel a XIX. századi fizikának, vagy nem valóságos.

Azzal kezdik tehát, hogy pl. az anyag mechanicista meghatározását tételezik. Azután az új anyagfelfogást ehhez a meghatározáshoz viszonyítva ítélik meg. Végül kijelentik, hogy a fizika anyagtalanította az anyagot.

„Anyagtalanítás” azonban itt csak azok szemében forog

⁴⁰ Brunschvicg: Les Âges de l'intelligence. 122. old.

fenn, akik a mechanisztikus felfogást nem tudják vagy nem akarják feladni. Csakhogy akik így érvelnek, nem a tudománynak megfelelően, hanem a tudomány ellenére járnak el. Ezt teszi az idealista. Azonosítja a mechanisztikust és a valót olyan időpontban, amikor a tudomány e kettőt szétválasztja; fenntartja a mechanisztikus anyagmeghatározást akkor, amikor a tudomány ezt a meghatározást feladja. A fizika azt ajánlja, hogy a valóról alkotott régi eszméinket helyesbítsük, sőt újjáalkossuk. Az idealista filozófus azt ajánlja, hogy a valóról alkotott régi felfogást tartsuk fenn és ha a fizika ettől eltávolodik, ezt a valóság tagadásának tekintti.

A „jelenkori idealizmus” ugyan azt állítja, hogy a fizika *pozitív módon* igazat adott neki, mivel most már mozgó nélküli mozgásról, hullámozó nélküli hullámozásról, vagy – Brunschvicg kifejezése szerint – hordozók nélküli viszonyokról beszél.

Az efféle formulák csak megismétlik az előző érvet. A tudomány a mozgókra és mozgásokra, a hullámozásokra és a hullámokra, a viszonyokra és e viszonyok hordozóira vonatkozó mechanisztikus felfogást, a mozgó és a mozgás, a hullámozó és a hullám, a hordozó és a viszony között fennálló kapcsolatokra vonatkozó felfogást feloszerélte más, az új tényeknek megfelelő koncepciókkal. Amikor a valóságosnak az eltűnéséről beszélnek, tulajdonképpen a mechanisztikus felfogás tagadásáról van szó, amit az idealizmus megerősítésének tüntetnek fel.

S még ha bizonyos megfigyeléseket az előrelátástól függően fejeznek is ki, az előrelátás tárgya végső fokon nem csupán a *gondolat*. A valószínűség hulláma nem a valószínűség fogalmának hullámozása a fizikus fejében.

Az idealista filozófusok és fizikusok, mint pl. Jeans, Edington, Dirac ilyen helytelenül magyarázták a tudományt, s ez ellen tudvalevőleg sokan tiltakoztak Franciaországban

is. A tudósok között elsősorban Paul Langevint kell megemlítenünk, a filozófusok között – bizonyos ingadozása ellenére – főképp Abel Rey. Meyerson szintén kitartott a mellett a tény mellett, hogy a tudomány nem tagadja a valót.

Meyersonnál azonban ez a vita nyomban az idealista napvonzási körébe hull. Ez a filozófus nem azt mondja, hogy a tudomány kimutatja a valót, hanem azt, hogy a tudománynak szüksége van a „dolog fogalmára”, márpedig a „dolog” (Ding) kanti kategória. Sőt mi több, Meyerson az *azonosságot* az ész örök szükségletévé emeli olyan időpontban, amikor a tudomány az *azonosságot* mindenhol kiűzte, s azt, hogy a metafizikus ész nem felel meg a valóságnak, csak „ismeretelméleti paradoxon” formájában ismerik el. De ez főképp olyan episztemológusnak a paradoxonja, aki állandóan a tudományok történetében forogva nem fogadja el következetesen azt az eszmét, hogy az emberi megismerés teljességgel történeti.

A jelenkori fizikára vonatkozó filozófiai vitákban gyakran megfélelkeznek arról, hogy ez a fejlődés az idealizmus elég harsány vereségével kezdődött. Az idealizmus közöséget vállalt az „energetizmus”-sal, mely az atomelmélet „csődjét” és a „mozgó nélküli mozgás” eljövételét nyilatkoztatta ki. A tudomány válasza az új atomfizika volt.

Az idealista ismeretelméletet azóta is újra meg újra megcáfolják a fizika felfedezései.

A tér, melyről Kant beszélt, a három kiterjedésű eukleidészi tér volt, az érzékelés *a priori* formája és ezáltal minden tapasztalat feltétele.

A modern fizika bebizonyította, hogy az a tér, melyben az ember él, eukleidészi, de a tér általában – nem ilyen. Az eukleidészi térben élő ember hogyan alkothatta volna meg a tér eukleidészi fogalmát másképpen, mint a tapasztalat alapján?

A fizika azonban ezenfelül bebizonyítja, hogy az ember korántsem foglya az eukleidészi térnek. A maga terének határai közül kilépve felfogja az egyetemes teret, mely nem eukleidészi: közvetlen tapasztalatának tere nem feltétele többé minden tapasztalatnak. Az emberi tapasztalat széttöri saját „szubjektivitását”; az emberi térben levő világ után az egyetemes térben levő emberi tér következik.

A relativitáselmélet újabb előrelépést jelentett abban a munkában, mellyel a tudomány a szubjektívnek a felismerését tanítja, de azért, hogy a valóságnak megfelelőbb megismerés felé haladjon. Itt megint az történt, hogy a világnak az ember korlátozott tapasztalatára való leszűkülése után a tapasztalatnak és az emberi gondolatnak világméretű kitágulása következik.

Még általánosabban: a jelenkori fizika kimutatja, hogy Berkeleynek egyáltalán nem volt igaza, amikor azt állította, hogy a „másodlagos tulajdonságok” szubjektivitásának elismerése után az „elsődleges tulajdonságok” szubjektivitásának elismerése következik. A modern fizika kimutatja, hogy a „másodlagos tulajdonságok” és „elsődleges tulajdonságok” közötti első megkülönböztetés után ezt a megkülönböztetést újra felvetették az új ismeretek fényében és pontosabbá tették, hogy jobban különválaszthassák az objektívet a szubjektívtől. Ily módon felfedezik azt, ami az „elsődleges” tulajdonságokban még „másodlagos”, s a tudomány így egyre jobban alkalmazkodik a gondolkodástól független valósághoz. Az elsődleges tulajdonságok nem „maradékok”: a másodlagos tulajdonságok szubjektivitásának elismerése korántsem egyértelmű az idealizmus „részleges” elismerésével; az elsődleges tulajdonságok megőrzése nem „következetlenség”. Csak az tekinti így a dolgokat, aki eleve idealista. A másodlagos tulajdonságok elismerésével nem a valóságot vezették vissza „részben” a gondolatra, hanem a gondolatot tanították meg a szubjektivitás felismerésére és túlhaladására.

A haladásnak ezt a menetét az idealizmus nem hajlandó tudomásul venni. Arra szorítkozik, hogy a szubjektivitást elvontan és formailag határozza meg, azaz metafizikusan, a gondolattal „általában”. A tudomány kutatja és egymás után felfedezi a szubjektivitás okait és konkrét formáit. Ezekről minden alkalommal kitűnik, hogy bizonyos emberi tapasztalat korlátozott és szűk körű voltából fakadnak. De amikor ez a tapasztalat tágul, a tudomány a korlátokkal egyidejűleg felfedezi leküzdésük útját és módját is. A XIX. századi modern fizika még korlátozott volt, mert hiányoztak a térrel és az idővel kapcsolatos korlátok meghaladására alkalmas eszközök, valamint korlátozott volt a világ általános koncepciója tekintetében. A korlátozott emberi tapasztalatot kifejező képzetalkotási módok után olyan képzetalkotási módok következtek, amelyek egyre inkább a dolgokból erednek éppen azért, hogy tágabb tapasztalatra épülnek. A nagy tudományos erőfeszítés, mely az antik görögökkel kezdődik és a noumenon (magánvaló dolog) megismerését igyekszik a fenomenon (jelenség) megismeréséből kifejleszteni, a jelenkori fizika révén ismét döntő lépéssel haladt előre. A tudomány, megcáfolva azokat, akik üres absztrakcióval vádolják, eredményesen elmélyíti a valóság tanulmányozását, s mindenkor kész – az idealista filozófusokkal ellentétben – átdolgozni összes fogalmait, még a legalapvetőbbeket is.

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban már 1909-ben kimutatta a mechanizmust, mely által a fizikusok az új fizika idealista értelmezéséhez jutottak.

„Az új fizika – írta Lenin – főleg azért került az idealizmus lejtőjére, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát. Harcoltak a metafizikus (a szó engelsi, nem pedig pozitívista, azaz hume-ista értelmében vett metafizikus) materializmus ellen, egyoldalú »mechanikus volta« ellen – s a fürdővízzel együtt kiöntötték a gyereket is. Tagadva az

anyag eddig elismert elemeinek és tulajdonságainak változatlanságát, oda jutottak, hogy tagadták az anyagot, vagyis a fizikai világ objektív valóságát. Tagadva a legfontosabb és fundamentális törvények abszolút jellegét, oda jutottak, hogy tagadtak minden természeti objektív törvényszerűséget, a természeti törvényeket egyszerű egyezményes szimbólumoknak, »a várakozás korlátozásának«, »logikai szükség-szerűségnek« stb. nyilvánították. Hangsúlyozva ismereteink megközelítő, viszonylagos jellegét, oda jutottak, hogy tagadták a megismeréstől független tárgyat, melyet e megismerés megközelítő hűséggel, viszonylag helyesen tükröz vissza. És így tovább, és így tovább – vég nélkül.”⁴¹

Elég egy pillantás az új fizikával kapcsolatos filozófiai vitákra, s máris láthatjuk, hogy a fizikusok közül azok, akik idealisták, ma is a Lenin által említett lejtőre kerültek.

Lenin könyvének megjelenése után több mint húsz évvel Jeans azt írta, hogy a XX. század fizikusa olyan új filozófia felé fordul, „amelynek lényege, hogy a természetet a fizikus nem tekinti többé önmagától egészen különálló valaminek. A természet az, amit a fizikus maga teremt, vagy választ, vagy elvonatkoztat; olykor az, amit a fizikus elpusztít.”

Ez az új filozófia – s Jeans ezt el is ismeri – Berkeley filozófiája. A metafizika szolgál alapul az imént kifejtett következtetéshez, ahhoz a merev alternatívához, hogy vagy minden tapasztalat igazolja a valóságról egy adott időpontban alkotott fogalmunkat, vagy pedig nincs valóság. Az új tények nem az e tények ismerete előtti konszakban kidolgozott régi koncepciókkal ellenkeznek, hanem maguknak a tényeknek a valóságával. Mert vagy azonnal ismerjük az egész igazságot, vagy pedig egyáltalán nincs igazság: vagy az abszolút közvetlenül, vagy a relativizmus.

⁴¹ *Lenin* Összes művei. 18. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 244. old.

A mozgásban, haladásban levő tudományt ily módon a metafizika szokásos eljárásával közelítik meg, s amikor a tudomány elutasítja a metafizikát, ezt a valóság, sőt a tudomány tagadásának fogják fel.

Sokan azt hiszik – s ez elég feltűnő –, hogy a mechanisztikus felfogás bírálata a XX. században kezdődött, s hogy ugyancsak a XX. században kezdődött meg a tudományok átalakulása. A nagy átalakulás azonban – mint erre Engels rámutatott – a XVIII. század végén indult meg a Naprendszer keletkezésére vonatkozó kanti elmélettel; ez ütötte az első nagy rést a mechanikus, newtoni természet-felfogás építményén. Engels a mechanikus felfogás bírálata-t e felfogás elméleti alapjával: a metafizikus világfelfogással hozta összefüggésbe. Felhívta a figyelmet arra – kivált „A természet dialektikájá”-ban –, hogy a metafizika tovább él a tudományokban és ebből számos nehézség adódik. Engels ezt nemcsak általánosan fejtette ki, hanem pl. a szükségszerűség és véletlen metafizikus ellentétével kapcsolatban is, bírálva a determinizmusnak azt az elképzelését, mely „a véletlenséggel úgy próbál elkészülni, hogy egyáltalában letagadja”.⁴² Ez a determinizmus a természetben csak „az egyszerű közvetlen szükségszerűséget” látja; minden tényt, beleértve egy kutya farkának a hosszát vagy azt, „hogy engem az elmúlt éjjel hajnali négy órakor csípett meg egy bolha és nem háromkor vagy ötkor”, olyan tényeknek tekint, „amelyeket az oknak és okozatnak egy megindíthatatlan láncolata, egy megrendíthetetlen szükségszerűség idézett elő, oly módon mégpedig, hogy már az a gázgomoly, amelyből a Naprendszer eredt, úgy volt elrendezve, hogy ezeknek az eseményeknek így és nem másként kellett végbemenniök.”⁴³

⁴² Marx–Engels Művei. 20. köt. 493. old.

⁴³ Ugyanott, 493–494. old.

Engels korántsem tekintette a tudományt szolidárisnak a determinizmus e felfogásával, sőt megjegyezte, hogy ezáltal „szintén nem kerülünk ki a teológiai természetfelfogásból”. Még messzebb ment és kijelentette: „A véletlenség a szükségszerűséget, ahogy azt addig felfogták, halomra dönti. (A véletlenségek időközben felhalmozódott anyaga agyonnyomta és áttörte a szükségszerűség régi képzetét.) A szükségszerűség addigi képzete csődöt mond. Ha tovább is meg akarjuk tartani, az azt jelenti, hogy az ember önmagának és a valóságnak ellentmondó önkényes meghatározását akarjuk törvényként ráparancsolni a természetre, azt jelenti, hogy eltagadunk ezzel minden belső szükségszerűséget az élő természetben, azt jelenti, hogy a véletlen kaotikus birodalmát általánosan az élő természet egyetlen törvényének proklamáljuk.”⁴⁴

A szükségszerűség és a véletlenség ellentétének csak relatív érvényessége van. A szükségszerűség „csupa véletlenségből” tevődik össze, az „állítólagos véletlen”⁴⁵ pedig az a forma, mely mögött a szükségszerűség rejtőzik.

Ez világossá válik – írja Engels „Ludwig Feuerbach” c. művében –, ha a *vizsgálatban* mindig abból a nézőpontból indulunk ki, hogy a „világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét”.⁴⁶

A szükségszerűséget alkotó „csupa véletlenség” azonban egészen másvalami, mint a szabadság. A determinizmus és a determinálatlanság körül forgó jelenlegi viták fényében még világosabban kitűnik, milyen mély és milyen mélyen racionalista Marxnak és Engelsnek az az elgondolása, hogy a *szabadság a szükségszerűség tudata*. Ez a tétel valóban

⁴⁴ Ugyanott, 495. old.

⁴⁵ Marx–Engels Művei. 21. köt. 281. old.

⁴⁶ Ugyanott.

megoldja a szabadság és a determinizmus közötti régi ellentétet, amennyiben kimutatja, hogy az emberi szabadság nem a tudomány korlátozásával, hanem éppen ellenkezőleg, a tudomány fejlődésével függ össze. A tudomány a *képzeletbeli*, egyszer s mindenkorra adott *szabadság* helyébe, melyet a metafizika még a legelnyomottabb embernél is „kimutat”, a *valóságos szabadságot* állítja, melyre az ember hosszú történelmi fejlődés során tesz szert. A szabadság igenlése a csodának nem az igenlését, hanem a tagadását követeli, s lehetetlenné válik a *determinátlanságról* áttérni a *szabadságra*, a *szabadságról* a *csodára*, és a szabad akarat szükségleteivel igazolni a tudomány által meghaladott ideológiák felmelegítését. Akkor megértjük, miért válhatott a metafizikus szabadság igenlése az empirikus szabadság ellenségeinek specialitásává, de megértjük azoknak a korlátozottságát is, akik a reakciós filozófiák megcáfolása végett a szabadság tagadására szorítkoznak.

Megértjük azt is, hogy az atom szabadságának nincs értelme. A szabadság *emberi* kategória.

A fizika ma újból támadja a metafizikát. *Folytatja a XIX. századi természettudományok munkáját.* Új tényeket fedez fel, új módszereket alkalmaz. De „mindezek a természeti folyamatok és intellektuális módszerek nem illenek bele a metafizikus gondolat kereteibe”. Ez az ellentmondás ölt „fantasztikus” formákat, s az idealizmushoz, sőt a nyílt teológiához való visszatérés formájában jelenik meg. De ez az oka annak is, hogy Paul Langevin és annyi más fizikus tiltakozik Jeans, Eddington és társaik értelmezései ellen.

Arra törekedtek, hogy a materializmus tagadását fantasztikus változatban a szellem védelmének tüntessék fel, holott a dialektikus materializmusnak a legcsekélyebb köze sincs a szellem bármiféle tagadásához. Sőt, éppen ellenfelei támadják a szellemet, amikor a tudomány, az ész és a humanizmus ellen harcolnak. A dialektikus materializmus ta-

gadása pedig ennek a csatának szerves részét alkotta: a dialektikus materializmus kiszorításával a legkövetkezősebb racionalizmust, az *eleven* racionalizmust akarták kiszorítani.

Igaz, hogy elterjedt filozófiai szóhasználatunk elválasztja a racionalizmust mint ismeretelméleti tant a materializmustól, mely eszerint csakis „a fizikai és a morális jelenségek közötti viszonyra” vonatkozik. De ez a különválasztás indokolatlan. Először is a materializmus az egyetlen következetes realizmus, minthogy csakis ez állítja, hogy a lét az őt tükröző gondolattól függetlenül van. Ezért a világegyetem racionalista magyarázata materialista éppen annyiban, amennyiben racionalista. Fordítva: a materializmus a következetes racionalizmus, amely nem tart érvényesnek semmilyen más ismereti forrást, csakis a tudományt és a tudományra támaszkodó észet. A materializmus és a racionalizmus szembeállítása csak oly módon lehetséges, ha a racionalizmust önkényesen előző formájaként határozzák meg, azaz ha éppen a *fejlődését* tagadják, ha tagadják a racionalizmus tekintetében végbement haladást.

A XVIII. század materializmusa a karteziánus racionalizmus fejlődése volt, a mozgásban, fejlődésben levő racionalizmus. „A fegyverek, melyekkel ellene küzdünk – mondotta Descartes-ról D’Alembert –, tőle származnak, még ha ellene fordítjuk is őket.”

Ugyanígy a dialektikus materializmus ennek a materializmusnak és ennek a racionalizmusnak a fejlődése, az *eleven* racionalizmus: magának a filozófiának a fejlődése.

Amikor azonban a leghaladottabb racionalizmust már félretolták, akkor a támadás kiterjedt minden racionalizmusra, a XIX. századi racionalizmusról a XVIII. századira, majd magára Descartes-ra is, végül pedig minden néven nevezendő tan racionalista aspektusaira, még az újkantiánus idealizmus, sőt a tomizmus racionális vonatkozásaira is.

Bármit állítanak is azonban, az idealizmus megjelenése nem értelmi szükségszerűség, s a tudomány nem igazolta semmilyen tekintetben. Ellenkezőleg, az idealizmus így vagy amúgy mindenkor a tudomány ellen irányul. Tudományellenes szemléletből fakad. A tudomány a valóság megismerésére törekszik, az idealizmus az ellenkező véleményt képviseli. A tudomány a gondolat keletkezését a létből vezeti le; az idealista a lét keletkezését a gondolatból kiindulva magyarázza. A tudomány szerint a gondolat az ember sajátja, a tudomány azt bizonyítja, hogy a természet az ember előtt és ennél fogva a gondolat előtt is létezett. Az idealista filozófus, hogy kibújjon e cáfolat alól, meg akarja tiltani a tudománynak, hogy a gondolat keletkezésével foglalkozzon. Mivel nem tudja megcáfolni a geológiát és a paleontológiát, a történeti módszer tagadásához folyamodik. Mivel nem tudja megcáfolni a fejlődést, az idő realitását tagadja. Mivel minduntalan meghátrálni kénytelen a tudomány konkrét tartalma előtt, tagadja a tudományos módszer érvényességét. Amikor a tudomány a tapasztalattal és az iparral bizonyítja igazát, az idealizmus kijelenti, hogy ezek mitsem bizonyítanak.

Amikor a tudományban nehézségek merülnek fel, az idealista filozófusok tüstént kijelentik, hogy a tudomány csődbe jutott. Így a XIX. században, a mechanisztikus atomelmélet első nehézségei láttán az idealista filozófia az atomelmélet csődjét hirdette, amikor pedig már küszöbön álltak azok a hallatlan eredmények, melyekkel a tapasztalat ezt az elméletet igazolta.

Mihelyt azonban a tudomány úrrá lesz nehézségein és döntő lépéseket tesz előre, az idealista filozófusok nyomban megpróbálják bizonyítani, hogy nem történt haladás, hogy mi sem változott, hogy a valót nem sikerült jobban megis-

merni, sőt ellenkezőleg, jobban bebizonyosodott, mint valaha is, hogy a világ csak a gondolkodásban létezik, s hogy Lachelier tétele szerint „a tudat feltételei alkotják a természet törvényeit”. Tegnap éppúgy, mint ma, minden nagy tudományos filozófia uszályában megjelentek az idealista filozófusok, akik szerint a tudós az elektronok, protonok, neutronok, relativitás, kvantum- és hullámmechanika néven csak az „*esse est percipi*”, (lenni annyi, mint észleltetni) örök igazságát fedezte fel, s hogy e tétel bizonyításának látszatát adja, az idealista filozófus kénytelen a tudomány bírálatát felcserélni a tudomány ócsárlásával, kételyt támasztani a tények megfigyelése és a hipotézisek igazolása tárgyában, tagadni a tudományos megismerés objektív tartalmát.

Végül, miután a *mozgásban* levő filozófia meghaladta az idealizmus és a metafizikus materializmus szakaszát, az idealista filozófia – Fourier kifejezése szerint – az „érclepel”, mely a tudomány és a filozófia haladását eltakarja a világ elől.⁴⁷

Mármost bármily ürüggyel támadják is a leghaladottabb racionalizmust, mindig az egész racionalizmus sínyli meg a következményeket, s mindig a misztika húz hasznát a tudomány és az ész ellen indított perekből.

Az idealizmusnak ötven év óta fő témája a tudomány „bírálata”. Így sikerült elhintenie a tudomány lebecsülését sokakban, akiket fogékonnyá tett a misztika iránt, annál inkább, minél jobban elidegenítette őket a modern filozófia nagy vívmányaitól és tényleges eredményeitől. Gondoljunk csak arra, miképp viselkedett a felvilágosodás filozófiájával szemben, miképp változtatta át Diderot-t a „*Regrets sur*

⁴⁷ E tanulmány keretében nem vizsgálhattuk az idealizmust a társadalomtudományok és a tudományos szocializmus viszonylatában. Ez a kérdés legközelebbi munkánk tárgya lesz. (*Georges Politzer jegyzete.*)

une vieille robe de chambre” (Sajnálkozás egy régi házi köntös miatt) szerzőjévé, s miképp csatolta Descartes-ot a középkorhoz. Nem vitás, hogy amikor a tudomány előre halad, az idealizmus, mely alapján véve mindig ugyanazt ismétli, megsokszorozza körmönfont bűvészmutatványait, hogy mégis elsikkaszthassa a *gondolattól függetlenül létező* valóságot, s vele együtt a tudományt, mely ezt a valóságot megragadja. Az új szóhasználatot és az új bűvészmutatványokat akkor új filozófiaként tálalják. Csakhogy ma, amikor az obskurantizmus támadásának vagyunk tanúi, ennek az egész skolasztikának az ideje már elmúlt. A filozófiának más dolga van, mint hogy a tudományt bírálja; az a teendője, hogy a tudomány alapján bíráljon.

Minél behatóbban vizsgáljuk meg azokat az alapokat, melyeken a tudomány és a racionalizmus „meghaladásának” tétele nyugszik, annál inkább felfedezzük, hogy a mítosznak és szofisztikának milyen furcsa keverékéről van itt szó.

Nincs semmi ok arra, hogy a filozófia ilyenformán le szálljon a vak barlangjába, melyről Descartes beszélt. A filozófia csak azzal érvényesíti szabadságát, hogy az igazságot a maga valójában, fejlődésében és jelenlegi állapotában fejezi ki.

Olyan órában, amikor az obskurantizmus azt követeli a filozófiától, hogy „ancilla fabulae” (a mese szolgálója) legyen, nekünk a racionális filozófiát kell mozgásában felsorakoztatnunk ellene, az ész és a humanizmus óriási erőfeszítését, melyet e filozófia fejlődése jelent. Nem akarjuk a filozófia történetét mechanikusan részekre tagolni, a jelen problémáit a múltba vetíteni. De éppígy nem szándékozunk fejlődésének egyik vagy másik szakaszát egyszer s mindenkorra lerögzíteni, ahelyett, hogy nyomon követszünk ezt a fejlődést, a lassú és fáradságos felemelkedést a világosság felé, melyet az obskurantizmus elfojtani szeretne.

Becsmérli az obskurantizmus a modern idők racionalizmusát? De mit érnek a fajelmélet baljós misztifikációi ahhoz a hatalomhoz és erőforráshoz képest, amit ez a racionalizmus a történetében és jelenlegi állapotában képvisel? A filozófia időszerű feladata az, hogy e különbséget kimutassa.

Olyan történelmi időszakban, amilyenben most élünk, amikor a külső erők uralma az ember fölött kiváltképpen kegyetlenül jut érvényre, az, ami „fantasztikus”, kedvező talajra talál.

A filozófia szerepe azonban nem az, hogy akárkinek a használatára mítoszokat faragjon, sem a lemondás mítoszait, sem az ember tagadásának barbár mítoszait. A filozófia feladata nem ködösítés, hanem a felvilágosítás. Nem az ember ellenségeinek kell segédkezet nyújtania az emberek becsapásához, hanem az embert kell segítenie abban, hogy lényét hatékonyan megvalósíthassa.

Franciaország Descartes és Diderot hazája. Az „Értekezés a módszerről” és az „Enciklopédia” olyan kitörölhetetlen nyomot hagytak hazánkban, hogy a legváratlanabb formákban is találkozunk velük. Ebben az országban, ahol a racionalizmus volt az egyetlen filozófia, melynek sikerült valóban népszerűvé válnia, az irracionálizmus fölöttébb kínosan elviselhető kölönc volt.

A racionalizmus újra érvényesül a legkülönfélébb területeken.

Minden jel arra mutat, hogy a forradalom százötvenedik évfordulója Franciaországban a „felvilágosodás filozófiájának” újabb föllendüléséről fog tanúskodni.

Míg az idealista fizikusok a metafizikus materializmus elleni harcukban a másodlagossal együtt a lényegeset is elvetették, addig az idealista filozófusok azt igyekeztek bebizonyítani, hogy a lényeges ugyanaz, mint a másodlagos: hogy a materializmus azonos a metafizikus, mechanikus ma-

terializmussal. Ezt állították a dialektikus materializmus létezése és fejlődése ellenére. Mindamellett Engels kimutatta, hogy a materializmus a tudomány fejlődésének minden szakaszában megváltoztatja formáját. Lenin pedig azt írta, hogy a „*dialektikus materializmus . . . hangsúlyozza, hogy minden tudományos tétel, mely az anyag szerkezetére és tulajdonságaira vonatkozik, csak megközelítő, viszonylagos jellegű*”; hogy ismeretelméletileg az anyag fogalma csakis „*az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelent*”.⁴⁸ E felfogás szerint az abszolút igazság a relatív igazságok haladásán keresztül valósul meg.

⁴⁸ Lenin Összes művei. 18. köt. 244. old. (Kiemelés tőlem – G. P.)

Mi a racionalizmus?¹

Egy előző tanulmányban megvizsgáltuk, hogyan törhetek az obskurantista tanok oly vakmerően előre a jelenkori francia filozófiában, s egyúttal kimutattuk, hogy a filozófiai *idealizmus* nem fér össze a tudomány és az ész védelmével.

Láttuk, hogy a *racionalizmus* telítődhet *irracionalizmus-sal*, ha az idealizmus korlátai közé szorul, s ha elősegíti az idealizmus megszilárdulását azáltal, hogy korlátozottságai-val tápot ad az „értelem elleni pernek”.

A francia gondolkodóknak az a szándéka, hogy felvegyék a harcot az obskurantizmus ellen, olyan erőfeszítést tesz most szükségessé, mely e harc ideológiai alapjainak tisztázását tűzi ki célul.

Ezzel kapcsolatban vetődik fel az a kérdés, hogy *mi a racionalizmus*.

Ezt a címet adta Albert Bayet is a legújabb könyvének, ami nyilvánvalóan azt jelenti, hogy tárgya a „racionaliz-

¹ Ez a tanulmány a „Pensée” 1939. évi 2. (július–augusztus–szeptember) számában jelent meg. Folytatásának a „Pensée” egy későbbi számában kellett volna megjelennie, de amikor Georges Politzer letartóztatták, összes többi kéziratával együtt a folytatás is elveszett.

mus”, melyet „nyílt racionalizmus” megjelöléssel valóban ki is fejt.

Ez a „*nyílt racionalizmus*” első pillantásra nem egyéb, mint Auguste Comte pozitívizmusa, ami máris elég ahhoz, hogy ne képviselhesse a modern racionalizmust. De ha alaposabban szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy meglehetősen furcsa eklekticizmusról van itt szó, amelyben együtt találjuk a hit perbefogását, a Descartes elleni vádiratot, Bachelard episztemológiáját, Durkheim szociológiáját és mindazokat az eljárásokat, melyekkel bizonyos „idealisták” szokták a filozófia történetét „revideálni”.

Ezért gondoltunk arra, hogy a mostani körülmények között hasznos lenne elsősorban Bayet könyvét kissé részletesebb vizsgálat tárgyává tenni.

A „három stádium törvényének” feltámasztása

Bayet könyve első fejezetét a racionalizmus meghatározásának szenteli. Ez látszatra a pozitív szociológiának abból a szabályából folyik, melynek értelmében mindenekelőtt meg kell határozni a kutatás tárgyát. De Bayet előbb meg akarja állapítani kutatásának „jogosságát”. Valóban, mi is lenne a racionalizmusra vonatkozó kutatás pozitívításával, ha – szerencsétlenségre – a racionalizmus nem is létezne? Igaz, hogy ami magát a társadalmat illeti, ilyen kérdés nem vetődik fel. „Arról nincs szó, hogy a társadalom *létezik-e* – ez merőben metafizikai probléma...”² De ami a racionalizmust illeti, tudnunk kell, *létezik-e* és tanulmányozása jogosult-e.

Miért ez az egzisztenciális probléma? Az ész és a racionalizmus szavak értelmének különfélesége miatt. Mivel ezek-

² Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 147. old.

nek a kifejezéseknek sokféle értelmük van, arra lehetne gondolni, hogy vannak rációk és racionalizmusok, de ráció és racionalizmus nincs.

Itt ismerkedünk meg első ízben Bayet tudományos módszerével. Az ész sokfélesége és a racionalizmusok sokasága ellenére van ész és van racionalizmus, mert e különféle értelmeknek van egy „közös eleme”, „közös vonása”. Más szóval: egyazon síkra helyezzük az ész szó különféle értelmét, valamint a racionalizmus szó különféle értelmét, és megkeressük a *közös elemet*, vagyis az észről és a racionalizmusról a skolasztikus elvonatkoztatás és általánosítás sémája szerint fogalmat alkotunk. Megkapjuk a racionalizmust, ez lesz a nem, s a különféle racionalizmusokat, ezek lesznek a nemnek a fajai, amelyeket a nem és a különbség alapján határozzunk meg.

A „nem” meghatározása végett Bayet Littréhez fordul, akinél ezt a választ találja: ésszel bírok (igazam van)³, „ha amit mondok vagy teszek, az megalapozott”.⁴

Így megkaptuk a „racionalizmus” nemét.

„Mindazok, akiket önmaguk vagy utólag mások »rationalistáknak« mondtak, igyekeztek szilárd következtetéseket megalapozni és ezt az emberi gondolat egyedüli erőforrásai segítségével, a mértékre és magyarázatra törekvő erőfeszítés segítségével elérni.”⁵

Mint látjuk, a racionalizmus nemének határtalan terjedelme van. Ki nem igyekezett *szilárd* következtetéseket megalapozni, annál is inkább, mert Bayet elfelejtette megmondani, mit ért ezen. Ki nem próbálta ezt az emberi gondolat egyedüli erőforrásai segítségével elérni, minthogy az embernek sohasem állt a gondolkodáshoz rendelkezésére más, csak az agya. Végül, hogy mi a mértékre és magyará-

³ avoir raison – kettős jelentésű francia kifejezés – Ford.

⁴ Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 18. old.

⁵ Ugyanott, 19. old.

zatra törekvő erőfeszítés, azt Bayet már említett könyvéből nem fogjuk megtudni.

Találkozunk azonban rögtön a racionalizmus e meghatározásának alkalmazásával, s ebből megtudjuk, hogy „*ez a szó olyan különböző szellemi állásfogalásokat jelöl, mint Aquinói szent Tamás, Occam, Descartes, Voltaire, Kant, Auguste Comte, Poincaré, Durkheim, Einstein, Langevin felfogását*”.⁶

Ilyen módon alkalmazza Bayet a racionalizmus meghatározását. Racionalistának tekinti Descartes-ot, aki a racionalizmus fejlődésének döntő szakaszát képviselte, s egyszerűsmind Auguste Comte-ot, aki korának tudományától és filozófiájától elmaradt s harcban áll az eleven racionalizmussal; Henri Poincarét, aki a racionalizmust tagadó *idealista* volt, s Langevint, aki a modern racionalizmus mellett tört lándzsát.

Ellenben megtudjuk, hogy a racionalizmus fogalma, mely olyan tág, hogy Auguste Comte-ra is kiterjed, ahhoz nem elég tág, hogy Hegelt magában foglalja, akinek a neve *tabu* Bayet könyvében. Ugyanígy, ez a racionalizmus magában foglalja Durkheimet, akinek a szociológiája Bayet szerint meghatározatlan jövőben elkövetkező forradalmat készít elő, de kirekeszti Karl Marxot, akinek a szociológiája olyan forradalom elméleti alapjait szolgáltatta, amelynek volt bizonyos visszhangja a világon, bár nem elég erős visszhangja ahhoz, hogy Marx neve – Engelsről már nem is beszélve – egyetlenegyszer is szerepelne a „*Mi a racionalizmus?*”-ban, ha csak azért is, hogy *nyíltan, közvetlenül* „cáfolhassa!”

Menjünk azonban tovább. Bayet, miután megtalálta Litt-rénél a *nemet*, keresi a *különbséget* Bergsonnál, Bachelardnál és Comte-nál egyaránt.

⁶ Ugyanott, 12. old.

Bergson „Les deux sources de la morale et de la religion” (A morál és a vallás két forrása) c. írásában *zárt* morálról és *nyílt* morálról beszélt. Bachelard „Le nouvel esprit scientifique” (Az új tudományos szellem) c. írásában *nyílt* racionalizmusról beszélt. Bayet „Mi a racionalizmus?”-ban *zárt racionalizmusról* és *nyílt racionalizmusról* beszél.

Viszont Comte a „Cours de philosophie positive” (A pozitív filozófia tanfolyama) c. munkájában teológiai, metafizikai és pozitív állapotról beszélt. Így Bayet a „Mi a racionalizmus?”-ban teológiai racionalizmusról, metafizikai racionalizmusról és pozitív racionalizmusról beszél. Ezt az utóbbi, némileg kompromittáló kifejezést azonban csak egy ízben használja. Jobban szereti a „*tudományos*” racionalizmus kifejezést.

Ezek szerint Bergson, Bachelard, Auguste Comte és Bayet szerencsés kombinációja az alábbi módon jelenik meg:

<i>Comte:</i>	<i>Bayet-Bachelard:</i>
<i>Teológiai állapot</i>	<i>Vallásos vagy zárt racionalizmus</i>
<i>Metafizikai állapot</i>	<i>Metafizikai vagy félig nyílt racionalizmus</i>
<i>Pozitív állapot</i>	<i>Tudományos vagy nyílt racionalizmus</i>

Erről mondja Bayet könyve elején⁷, hogy nyomon követi a „racionalizmus történetét nyugati világunkban az utóbbi tíz évszázad folyamán”. Csak később⁸ tudjuk meg, hogy korántsem ezt a tíz évszázadot, hanem csupán Auguste Comte-ot követte nyomon.

⁷ Lásd ugyanott, 19. old.

⁸ Lásd ugyanott, 124. old.

Van tehát *három* racionalizmusunk, amelyek természetesen hierarchiát alkotnak, akárcsak Auguste Comte-nál a tudományok osztályozása. Kapunk tehát egy alsórendű racionalizmust, egy felsőrendű racionalizmust, s egy közbülső racionalizmust, jobban mondva két alsórendű racionalizmust, és egy felsőrendű racionalizmust. Amennyiben a történelem nem hajlandó ebbe a Prokrusztész-ágyba beszorulni, az az ő baja. Például a görög racionalizmus számára ezért nincs hely a „Mi a racionalizmus?”-ban.

„Mint látni fogjuk, a vallásos racionalizmus főleg a középkorban uralkodott, a metafizikai racionalizmus pedig a XVI. századtól a XIX. századig terjedő időszakban, míg a valóban tudományos racionalizmus egészen modern dolog.”⁹

Volt-e racionalizmus a középkor előtt? Mit gondoljunk legalább Platónról és Arisztotelészről? *Ezt a kérdést nem teszi fel.* Ha feltenné, talán öt racionalizmust kapna; sőt talán hatot, holott neki csak három van és csak ennyi lehet.

Ezt a három racionalizmust vagy „három állásfoglalást”¹⁰ a következő módon határozza meg.

Először, van a *nem*: „Mindezekben a racionalizmusokban ugyanaz a törekvés nyilvánul meg, melynek célja, hogy szilárd igazságokat tárjon fel az emberi gondolat egyedüli erőforrásai segítségével...”¹¹ A szilárd igazságok meghatározása nem tárult fel, de „a mértékre és magyarázatra törekvő erőfeszítés”, mely az előző oldalon szerepelt, nyomtalanul eltűnt.

Másodszor, vannak specifikus különbségek: „A vallásos racionalizmus zárt, mert megáll a feltárt igazságok küszöbén”.¹² Ez „olyan erőfeszítés, mely szilárd igazságokat az

⁹ Ugyanott, 20. old.

¹⁰ Lásd ugyanott.

¹¹ Ugyanott.

¹² Ugyanott.

emberi szellem egyedüli erőfeszítésével törekszik elérni", de „a hit elsőbbsége szigorúan visszatartja”.¹³ A vallásos racionalizmus a vallásos emberek racionalizmusa. Zárt, mert megáll „a feltárult igazság sorompója” előtt, mert nem megy el odáig, hogy *cáfolja* – a középkorban – a vallást. Ebben rejlik – Bayet szerint – az alsóbbrendűsége.

Ami a *metafizikai* racionalizmust illeti, itt a specifikus különbség természete kevésbé világos. „A metafizikai racionalizmus még csak félig nyílt, mert az ész a tapasztalat tanulságai és a változás törvénye alól kivont állandó elvekhez láncolja”. S ezen a helyen a „tudományos racionalizmus” az, amely „a feltárt igazság sorompóját” áttöri. De a metafizikai racionalizmusnak szentelt külön fejezet elején, „a metafizikai racionalizmus abban különbözik a vallásos racionalizmustól, hogy elveti a kinyilatkoztatás tekintélyét, az egyházak tekintélyét, Arisztotelész tekintélyét, s általánosabban bármiféle tekintélyt.” Szerinte az ész szuverén, s nem ismer el más igazságkritériumot, csak az evidenciát.

Könyve 20. oldalán adott meghatározás szerint a metafizikai racionalizmus = a szilárd igazságok keresése stb. + az ész hozzáláncolása állandó elvekhez + kivonás a változás törvénye alól + kivonás a tapasztalat alól + (impliciten) a feltárt igazság sorompója.

A 74. oldalon szereplő meghatározás szerint a metafizikai racionalizmus = szilárd igazságok keresése egyedüli erőforrások segítségével stb. + minden tekintély elvetése + az ész szuverenitása + az evidencia szabálya.

A mű elején a feltárt igazság sorompóját csak a tudományos racionalizmus töri át; a későbbiekben a metafizikai racionalizmus már áttörte.

Bayet azt állítja, hogy a metafizikai racionalizmus a XVI.

¹³ Ugyanott, 21. old.

századtól a XIX. századig terjed, pontosabban Auguste Comte-ig. Ehhez az időszakhoz tartozik Hegel. De milyen kritérium nevében? Az észtt állandó elvekhez láncolja ez a nagy dialektikus? Kivonja a változás törvénye alól? Kivonja a tapasztalat alól? Ez lehetetlen. Bayet tehát nem beszél Hegelről. De a metafizikai racionalizmus időszakához tartozik Karl Marx is. Milyen kritériumok nevében? A dialektikus materializmus megalapítója hozzáláncolja az észtt állandó elvekhez, kivonja a változás törvénye alól, kivonja a tapasztalat alól? Lehetetlen. Bayet tehát nem beszél Marxról. Ilyenképpen jár el a „nyílt racionalizmus”.

De valójában miért nevezik ezt a racionalizmust *metafizikainak*?

Bayet a tudományos racionalizmust úgy határozza meg,¹⁴ hogy ez „áttöri a feltárt igazság sorompóját is, a változatlanság sorompóját is, mert az észben olyan szerszámot lát, amely a tapasztalattal érintkezve a végtelenségig tökéletesedik”. Továbbá kijelenti Bayet, hogy „a tudományos racionalizmus abban különbözik a metafizikai racionalizmustól, hogy az abszolútnak és a változhatatlannak minden eszméjét elveti; nyíltan elfogadja a tapasztalat szuverenitását, csakis viszonylagos és változó igazságokat ismer el, az észben olyan szerszámot lát, mely a tapasztalattal érintkezve módosul”.¹⁵ Látható annak ellenére, hogy a tapasztalat és a szerszám eltér egymástól (ami közeledés Bergsonhoz) –, hogy Bayet a 2. sz. racionalizmust a mozdulatlanossággal akarja jellemezni. Márpedig Hegel alkalmazza ebben az értelemben a „metafizika” kifejezést és szembeállítja vele a dialektikát, amely mindent, az észtt is beleértve, mozgásban levőnek tekint. Látható, hogy Bayet a 3. sz. racionalizmusnak *dialektikus* szint akar adni. Szó szerint

¹⁴ Lásd ugyanott, 20. old.

¹⁵ Ugyanot, 117. old.

ezt mondja, de később: „Minden változik, ez a tudományos racionalizmus fő eszméje.”¹⁶ Ennélfogva felvetődik az a kérdés, hogy Bayet, aki Hegelt, valamint Marxot és Engelst lemásolta, miért nem nevezte 3. sz. racionalizmusát dialektikus racionalizmusnak, ha már a 2. számú racionalizmust *metafizikai* racionalizmusnak nevezte?

A válasz egyszerű. A metafizika szóval kapcsolatban lehetséges a fogalomzavar. Ennek a szónak több értelme van, pl. a pozitivistá értelme (jobban mondva értelmetlensége szerint) a *metafizika* isten létezésének, valamint az *anyag* létezésének elismerése. Bayet tartózkodik attól, hogy megmagyarázza, milyen értelemben használja a metafizika szót, ellenben a következőképpen jár el: átveszi Hegeltől a metafizika–dialektika ellentétet, hogy a 2. sz. racionalizmus és a 3. sz. racionalizmus *szembetűnő* meghatározását erre alapozza. De történeti tagolásaiban a szót *pozitivistá értelmében alkalmazza*. A *metafizika* szó *pozitivistá értelmében* Hegelt a 2. sz. racionalizmusba, Auguste Comte-ot pedig a 3. sz. racionalizmusba osztja be. Azután metafizikainak nevezi, a szó *hegeli értelmében*, azt a racionalizmust, amelybe Hegelt beosztotta, s Auguste Comte felsőbbrendűségét nyilvánítja ki a metafizika és a dialektika hegeli ellentéte nevében. A „metafizikai” racionalizmus és a „tudományos” racionalizmus *tartalmát* pozitivistá módszer szerint állapítja meg, de a metafizika és a dialektika ellentétének felhasználásával *mutatja be*. Ezzel a fogással nyilvánvalóan nem élhetne, ha a 3. sz. racionalizmust „dialektikus racionalizmusnak” nevezné. Akkor Bayet kénytelen lenne azt mondani, hogy Hegel, Marx és Engels a metafizikai racionalizmushoz tartoznak, míg Auguste Comte, Durkheim, Henri Poincaré a dialektikus racionalizmust képviselik, s hogy a dialektikus materializmus a metafi-

¹⁶ Ugyanott, 179. old.

zikai racionalizmus alkotó része, míg a *metafizikai* módszer, mellyel Bayet a filozófia történetét tárgyalja, a *dialektikus* racionalizmus alkotó része.

Mi a célja azonban ennek a bonyolult zűrzavarnak, melyet a „*Mi a racionalizmus?*” szerzője kiagyal? Az, hogy Auguste Comte-ot a *modern racionalizmus* képviselőjének tüntesse fel. Mindenki tudja, hogy a *dialektikus* materializmus egyre nagyobb érdeklődést kelt, éppen *dialektikus* jellegénél fogva, amelynek következtében ez a valóban modern racionalizmus. Ezért akarja Bayet azt „szuggerálni”, hogy valóban dialektikus filozófia Auguste Comte filozófiája, míg a marxizmus csak *metafizikai* racionalizmus! Persze óvakodik megmondani olvasóinak, hogy a szó hegeli értelmében vett dialektikát a szó pozitivista értelmetlenségében vett *metafizikával* állítja szembe. Bayet a dialektika felfedezését egész egyszerűen Auguste Comte-nak és Durkheim szociológiájának próbálja tulajdonítani.

Most már érthető, miért határozta meg Bayet a racionalizmust a „szilárd igazságok” által és miért nem határozta meg azután, hogy mit ért ezen. „Szilárd” – egy ilyen kifejezésnek az az előnye, hogy nem utal a gondolat és a lét viszonyára, s következőképp az idealizmus és a materializmus közti ellentétre sem. Bayet – az idealista skolasztika szokásával egyezően – kinyilatkoztatja, mint látni fogjuk, hogy ez az ellentét túlhaladott, ami tudvalevőleg egyszerűen azt jelenti, hogy az ellentét elsikkasztásával nyugodtan áttérhessen az idealizmusra. Ezt Bayet meg is teszi. A racionalizmus fogalma az ő számára csak az idealizmus és a materializmus közötti harc elsikkasztásának eszköze. Ezzel kapcsolatban érdekes, hogy míg Engels a felvilágosodás filozófiáját „*metafizikai materializmusnak*” nevezte, addig Bayet „*metafizikai racionalizmusnak*” nevezi, anélkül, hogy egy szót is ejtene e filozófia materialista jellegéről és az idealizmus ellen folytatott harcáról. Ugyan-

így összevegyíti a „metafizikai racionalizmus” címszó alatt a karteizianizmust, az idealizmust, a metafizikai materializmust és a dialektikus materializmust. Ezt minden előzetes magyarázat vagy érvelés és indokolás nélkül teszi. Csupán olyan „racionalizmus”, amely az idealizmus és a materializmus antagonizmusát elsikkasztja az elméletben, enged mindig teret a gyakorlatban az idealizmusnak és ezáltal utat nyit az obskurantizmusnak. Bayet tényleg így jár el és ebben rejlik racionalizmusának nyílt volta.

Bayet módszere megérdemli a további részletezést. Ez a „szociológus” nem a gondolat történetének tényleges tartalmából kiindulva határozza meg a racionalizmust. A racionalizmusról adott meghatározása, ilyképpen kezdődik: *„Mindazok, akiket önmaguk vagy utólag mások »rationalistának« mondtak...”* A racionalizmus meghatározása a pozitív szociológia szerint, ahogyan ő azt felfogja, tehát azon alapszik, hogy kik mondták önmagukat vagy kiket mondtak mások *„rationalistának”*. Ezután szociológusunk igyekszik megtalálni a közös elemet, hogy meghatározza a racionalizmus fogalmát aszerint, hogy a filozófusok mit gondoltak önmagukról és aszerint, hogy mit „mondanak” róluk. E módszer szerint csak a XVII. század óta volna racionalizmus. Amiatt, hogy mit „mondanak”, Bayet visszanyúlt a középkorhoz. Önmaga is bevallja, hogy azért beszél középkori racionalizmusról, mert Gilson azt mondta, hogy a középkorban volt racionalizmus.

Bayet a racionalizmus meghatározásában kénytelen arra szorítkozni, amit „mondanak”, mert más alapon csak úgy juthatna el egy meghatározáshoz, ha megvizsgálná az emberi megismerés tartalmát történelmi fejlődésében, s tanulmányozná, hogy e fejlődés folyamán hogyan alakult a gondolat és a lét közötti viszony. Ez a viszony azonban *tabu* egy olyan szociológus számára, aki a materializmus és az idealizmus ellentétét el akarja sikkasztani.

Az emberi megismerés a valóság fantasztikus tükrözésétől annak mind hívebb tükrözése felé halad. E fejlődés egésze alkotja az emberi tudás történetét: végső fokon pedig ez a történet a racionalizmus története. E fejlődés folyamán maga a megismerés is a megismerés tárgya lett, s az emberek e tárgyra vonatkozóan szintén alkotnak koncepciókat, amelyek éppúgy nem felelnek meg szükségszerűen a tényleges folyamatnak, akárcsak azok a képzetek, amelyeket az emberek a természetre vonatkozóan alkotnak maguknak. Ezen a téren is, éppúgy mint a természet megismerése terén, vannak fantasztikus tükröződések. Amikor egy gondolkodó az emberi tudást *észnek* nevezett változhatatlan elv alapján magyarázza, az észről és a megismerés folyamatáról kétségtelenül fantasztikus koncepciót alkot, akár az isteni értelemhez kapcsolja az így felfogott eszt, akár pedig rejtélyesen „*a priori*” elvek gyűjteményének tekinti. Az ilyen koncepciók bizonyos korszakokban elkerülhetetlenek, de ma már nem. Nevetséges lenne tehát a racionalizmust *ma* a megismerés e fantasztikus koncepcióinak valamelyikével meghatározni. Nem határozhatjuk meg mi Platón racionalizmusát az ő visszaemlékezés-elméletével, sem a karteziánus racionalizmust a velünk született eszmék elméletével. Leibniz racionalizmusát a leibnizi ész-elmélettel, vagy Kant racionalizmusát az *a priori*a vonatkozó elméletével. Ha így járnánk el, akkor a racionalizmust mindegyik esetben e filozófusok gondolatának olyan aspektusával határoznók meg, amely éppen nem racionalista. S mégis beszélhetünk és beszélnünk is kell racionalizmusról, nem úgy, hogy skolasztikus módon keressük egymás mellé állított elméletek „közös elemét”, hanem úgy, hogy a meghatározást arra alapozzuk, amire ezek a gondolkodók *ténylegesen* törekedtek, s amit a történelemből láthatunk.

A racionális megismerés végső fokon az, amely a valóságot tükrözi, az ész pedig nem egyéb, mint a tudomány.

Lenin Hegel „Logiká”-jára vonatkozó konspektusában ezt írta:

„Hegel pedig olyan logikát követel, melyben a formák »tartalmas formák«, az eleven, reális tartalom formái, a tartalommal elválaszthatatlanul egybekapcsolt formák lennének.”¹⁷

A racionalizmus csakugyan az ész igenlése, de ez az igenlés nem üres gondolati formák hiposztázálásában áll. Az ész igenlése azt jelenti, hogy az emberi tudást alacsonyabb szintről magasabb szintre, a valóság adekvátabb megismerése felé akarjuk fejleszteni és valóban fejlesztjük is. Platon a haladó racionalizmust képviseli, amikor az érzéki megismerés illúzióit bírálja, s Locke ugyancsak, amikor azt állítja, hogy minden ismeret az érzéki világból származik. Descartes-nál pedig a vulgáris észlelés kritikájában szintén a haladó racionalizmus jelenik meg, míg a látszatok dacára azok, akik Locke ellenében az ész-elvek veleszületettségét védelmezik, csak egy túlhaladott racionalizmust képviselnek. A racionalizmus a megismerés tartalmának mozgásától elválaszthatatlan: egy tan annál inkább racionalista, minél jobban megfelel a dolgok közötti valóságos összefüggéseknek. A racionalizmus valójában nem egyéb, mint a tudománynak és a tudományon alapuló cselekvésnek az akarása. Éppen ezért lett a materializmus és a racionalizmus egymástól elválaszthatatlan. Bayet, hogy e megállapítást elkerülje és ezt vitatni se legyen kénytelen, arra szorítkozik, hogy a racionalizmust „szilárd következtetések” által határozza meg, a racionalizmusok fogalmát pedig úgy alkossa meg, ahogy Linné a fajokét. Darwin azonban kívül esik Bayet racionalizmusának *pozitív* megfontolásain. A

¹⁷ Lenin Művei. 38. köt. Budapest 1961. 74. old.

történelem? Bayet-nál *absztrakció*, e kifejezést skolasztikus értelmében véve.

Megkapjuk a racionalizmust mint nemet, három fajával, melyek mindegyike specifikus különbséggel rendelkezik. De végső fokon a specifikus különbséget csak „az evidencia szabályának” többé vagy kevésbé teljes alkalmazása alkotja. Ha a vallásos racionalisták az evidencia szabályát teljesebben alkalmazták volna, nem is lett volna „vallásos racionalizmus”. Ha Descartes az „arany szabályát” teljesebben alkalmazta volna, nem is volna „metafizikai racionalizmus”. De Auguste Comte, és még inkább Bayet, az evidencia szabályát teljesen alkalmazta, s ezért van „tudományos racionalizmus”. Ahhoz, hogy eljussunk a középkortól a modern időkig, a XVII. századtól a XVIII. századig, a XIX.-tól a XX.-ig elég alkalmazni az „evidencia szabályát”. Más szóval: csak gondolkodni kellett ahhoz, hogy kijussunk a középkorból. Eszerint Bayet, amikor nyomon követi „a racionalizmus történetét a mi nyugati világunkban az utóbbi tíz évszázad folyamán”, voltaképp azt magyarázza e racionalizmusok különböző képviselőinek, hogy ha jobban gondolkodtak volna, valamennyien *pozitivisták*-ká váltak volna, de mivel ezt elmulasztották, Bayet csupán annyit mond nekik: „A ti racionalizmusotok? Az is valami? Nevetséges!”

Azt a gondolatot, hogy – az ő kifejezésével élve – „a képzet világa” a világról való képzet, s hogy a képzet mozgása a képzetben megjelenő világ mozgását és a világról képzetet alkotó ember mozgását tükrözi – ezeket a gondolatokat Bayet mellőzi.

Ámde a történetírás e módjának, mely nem egyéb, mint a XIX. század leglaposabb szcientizmusának vulgarizált felújítása, csupán az a rendeltetése, hogy általános keretet nyújtson bizonyos dolgozatokhoz, amelyeket viszont érdemes alaposabban szemügyre venni.

A „vallásos racionalizmusnak” szentelt fejezetben a filozófia ötven oldalon keresztül újra a mennyország könyörtelen kritikájává változik. Bayet itt kimutatja, hogy a vallásos racionalizmus „logikailag védhetetlen”; hogy az isten által kinyilatkoztatott igazságok nem igazságok és nem isten nyilatkoztatta ki őket; hogy a szent szövegek nem szentek; hogy „a katolikus exegeta (bibliamagyarázó), aki megannyi történelmi igazságnak fogadja el a szeplőtelen fogantatást, az öt kenyér megszaporodását, Lázár feltámasztását és Jézus feltámadását, tudatosan a tudományos törvényen kívül helyezkedik”;¹⁸ hogy az „újdonságok (sic), melyeket állítólag Krisztus hozott, már a pogány világ szívében, az üdvözülési hitrendszerekben is megvoltak;”¹⁹ hogy Salome Fülöpnek az özvegye volt és nem lehetett a leánya;²⁰ hogy József nem lehetett Ráchel és Jákób fia,²¹ hogy Krisztus nem volt az, aminek a vallásban mondják. Végül vizsgálja, a pozitív szociológia szabályai szerint, Pascal esetét, s ezzel kapcsolatban a következőket írja:

„Szenvedünk – mi, racionalisták –, amikor azt látjuk, hogy a légköri nyomásra és a folyadékok egyensúlyára vonatkozó híres felfedezések szerzője ilyképpen mint a tudatlanság és a babona bajnoka lép fel.”²²

Az első fejezetben Bayet szerencsés kombinációt hozott létre Bergson, Brunschvicg, Bachelard és Auguste Comte elegyítésével. Ebben a fejezetben a „nyílt racionalizmus” Gilson, Gouhier és néhány más szerző hatásának nyit utat.

Ismereteseek azok az erőfeszítések, melyeket ezek a szerzők a középkor rehabilitációja érdekében kifejtettek, ki-

¹⁸ *Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme?* 54. old.

¹⁹ Ugyanott, 61. old.

²⁰ Ugyanott, 57. old.

²¹ Ugyanott, 57–59. old.

²² Ugyanott, 69. old.

mutatva, hogy ez már „némileg” a felvilágosodás korszaka volt, míg Descartes még „bizonyos módon” a skolasztikát képviselte. Ezek a szerzők nem csupán azt akarták kimutatni, hogy a középkor nem volt és nem lehetett teljes obskurantizmus és totális barbárság. Ezzel az egyoldalú koncepcióval az apologetika természetesen még egyoldalúbb koncepcióját állították szembe. Ily módon igyekeznek háttalanítani a tomizmus nagyobb mérvű terjedésével szembeni ellenállást.

Ezt írja Bayet a mennyország kritikájának szentelt fejezet elején:

„Gilson a középkori gondolatra vonatkozó, olykor paradox, de mindenkor igen gazdag és igen új megfontolásai-
ban azt a felfogást hangsúlyozza, hogy a középkori filozófia története, e filozófiát igazi aspektusában tekintve, a racionalista áramlat története. »A modern gondolat – mondja Gilson – eredetét egy forradalomnak véli köszönhetni és a középkor ellentétéként szereti magát meghatározni, holott valójában eredete a középkorban található és sok tekintetben csak annak szabályszerű végződése és egyszerű folytatása.«”²³

Mint Engels mondta, „Mindezek az urak egy valaminek híjával vannak, s ez – a dialektika.”²⁴

A modern gondolkodás, legalábbis részben, a középkorban gyökerezik; következésképp nem állhat vele ellentétben! Eszerint azt is mondhatnánk, hogy „a kapitalista rendszer a feudális rendszer ellentétéként szereti magát meghatározni, holott valójában eredete a feudális rendszerben található és csak annak egyszerű folytatása”. Vagy ezt is: „A forradalom Franciaországa egy forradalomnak véli köszönhetni eredetét és a feudális Franciaország ellentéte-

²³ Ugyanott, 21. old.

²⁴ Marx–Engels: Válogatott Művek. II. köt. Budapest 1963. 485. old.

ként szereti magát meghatározni, holott valójában eredete a feudális Franciaországban található és csak annak egyszerű folytatása.”

Gilson szerint egy állapot vagy egy másik állapotból származik és akkor nem lehet annak ellentéte, vagy pedig ellentéte annak és nem származhat belőle. Szerinte egy állam vagy egy másiktól származik és eredetét nem köszönheti forradalomnak, vagy pedig forradalomnak köszönheti eredetét és nem származik a másik államból. A fejlődés szerinte csak időbeli egyszerű meghosszabbodás útján mehet végbe. Ezt nevezik tudvalevőleg a változás metafizikus felfogásának.

A dolgok azonban (s ezt az egész természettudomány és társadalomtudomány bizonyítja) ellentéteikbe változnak át; a fokozatos változások hirtelen változásokba torkollnak, a mennyiség minőséggé alakul át. Ezeket a törvényeket már Hegel elég pontosan megfogalmazta.

A modern gondolkodás, ha részben a középkori gondolkodásnak köszönheti eredetét, egyszersmind jogosan határozhatja meg magát a középkori gondolkodás ellentétéként.

A fejlődés – mint Lenin kifejtette – ellentétes tendenciák harca. A középkori obskurantizmuson belül is van világosság, s misem könnyebb, mint szövegeket felsorakoztatni ennek bizonyítására. De aki ezeknek a szövegeknek a felsorakoztatására szorítkozik, éppoly kevésbé jár el tudományosan, mint az, aki csakis az obskurantizmust kifejező szövegekre hivatkozik. Mint Hegel mondta: az igaz az egész; az igazság nem egyéb, mint a sötétség és a világosság közötti harc; ennek formái és szakaszai, a régi eszmék és az új eszmék közti növekvő konfliktus és a forradalmak, amelyek a régi eszméket megdöntik, hogy az új eszméknek teremtsenek helyet – mindez együtt az igazság.

Gilson azt állította, hogy az ész a teológia örököse. De ez nem áll. A teológia olyan forma, melyet az ész felöltött

és levetett. A modern gondolkodás annyiban lehet örökös a középkori gondolkodásnak, amennyiben a középkor a modern idők felé fejlődött, amelyek azután túlhaladták.

Gilsonnak a modern gondolkodáshoz szóló intelme ebben a változatban is megfogalmazható: „A csibe úgy véli: forradalmi fordulatnak köszönheti eredetét, és szereti magát a tojás ellentétéként meghatározni, holott valójában a tojásban találja eredetét és nem más mint annak szabályszerű eredménye és egyszerű meghosszabbítása.”

Azok, akik a múlt század végén azon buzgólkodtak, hogy „kibékítsék” egymással az észet és a hitet, a tudományt és a vallást, a filozófiát és a teológiát, a haladást és a reakciót, azok, akik az elméletben és a gyakorlatban egyaránt mindent összeegyeztetni akartak, hadba indultak a hegei dialektika ellen. Ezek idealista filozófusok voltak. Tagadták az ellentmondásokat a világban, mert békíteni akartak. Azt állították, hogy békítenek, mert az ellentmondások nem léteznek. A valóságos ellentmondásokat képzelt harmóniákkal álcázták. Azt állították, hogy a valóságos harmóniák nevében leplezik le a hegei „képzelt” ellentmondásokat.

Brunschvicg idézi – Hegelnek felvetett kérdés formájában – Emile Boutroux alábbi jellemző szavait:

„Haladás-e tehát ily módon mindazt, ami *más*, addig fokozni, hogy *ellentmondónak* tűnjék? Nem helyénvaló-e, ellenkezőleg, hogy igen gyakran azt, ami *ellentmondónak* mutatkozik, csupán *másnak* tekintsük? Ott, ahol ellentétet, kölcsönös kizárást vélnek látni, én lehetőleg változatot szeretnék felismerni, amely megkülönböztetés nélkül, szublimáció nélkül, megszüntetve-megőrzés nélkül, harmóniává válhat . . .”²⁵

²⁵ Brunschvicg: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale (A tudat fejlődése a nyugati filozófiában). II. köt. 647. old.

Ámde a hegeli dialektika forrása a modern tudományok tényeinek tanulmányozásában rejlett, míg az, amit Emile Boutroux „*lehetőleg szeretne*”, csupán – mint Bayet mondaná – egy „társadalmi csoport” akaratát fejezi ki.

Annak a hatására, amit Boutroux „*lehetőleg szeretne*”, a „reláció” fogalmát állították a hegeli ellentmondással szembe.

Íme a társadalmi gyakorlat tükröződésének bámulatosan klasszikus példája az ideológia csúcsán: a századforduló óta valóságos rajongás kapott lábra a „reláció” fogalma iránt, melyben az opportunizmus különféle formái legfőbb elméleti igazolásukat fedezték fel. Mint mondják, Hamelin még arra is vállalkozott, hogy komolyan és ünnepélyesen felépítse a reláció „dialektikáját” az ellentmondás dialektikájával szemben.

„A hegeli *ellentmondást* – mondja Hamelin – a *korrelációval helyettesítjük*.”²⁶

Sajnos, nem lehet az ellentmondást bürtetlenül „helyettesíteni” a „korrelációval”, s Hamelin dialektikája tökéletesen holtponton maradt.

Brunschvicg „kritikai idealizmusának” középpontjában szintén a „reláció” fogalma áll.

A középkor presztízisének helyreállítói a középkori gondolat és a modern gondolat közötti viszony felfogásában a Boutroux által javasolt módszert alkalmazzák. Gilson szintén úgy gondolja, hogy a modern gondolatot, mely más, mint a középkori gondolat, nem kell addig „fokozni”, hogy *ellentmondónak* tűnjék, s hogy ellenkezőleg, helyénvaló azt csupán *másnak* tekinteni. Ezt a „másvoltot” viszont nem kell *ellentétnek* felfogni, hanem itt olyan *változatot* kell felismerni, amely végül *harmóniába* torkollik. S „a meta-

²⁶ Hamelin: *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation* (Értekezés a képzet fő elemeiről). 40. old.

fizika újjászületése” felé haladást ilyenformán „történelmi” munkákkal támasztották alá. Csakhogy a szóban forgó újjászületés korántsem szándékozik megállni a tomizmusnál. Gabriel Marcel, Le Senne és társaik „megértőbb” harmonizálásokkal dolgoznak; s a „korrelacionizmus” mögül, melynek eljárása a Gleichsetzung (egyenlősítés), előbukkan az az obskurantizmus, melynek eljárása a *Gleichschaltung*.

Bár az ellentmondásra, a korrelációra és a relációra vonatkozó viták látszólag csak a fogalmak kezelésére vonatkoznak, valójában a tények kezelését jelentik. Amit Boudroux „*lehetőleg szeretne*”, az a tények megcsonkításában nyilvánul meg, s egyszersmind azokban a bámulatosan gyatra értelmezési eljárásokban, melyeket a középkor presztízsenek helyreállítására törekvő ideológusok alkalmaznak.

Diderot a „Fecsegő csecsebecsék”-ben arról, amit a korrelacionista és relacionista harmonizátorok „*lehetőleg szeretnének*”, olyan remek leírást adott, mely megérdemelné, hogy jobban ismerjék:

„E percben szétnyílt egy hatalmas függöny – meséli Mirzoza – s mögötte egy műtermet pillantottam meg, tele másfajta pigmeusokkal: nem volt sem körmük, sem foguk, kárpótlásul azonban ollóval és borotvával voltak fölfegyverezve. Kezükből elevennek látszó emberfejeket szorongattak, s azzal foglalatostkodtak, hogy az egyiknek a haját vágják le, a másiknak leszakították az orrát vagy a fülét, ennek a jobb, amannak a bal szemét tölték ki, és majd mindegyiket felboncolták. E sikeres műtét után vizsgálgatni kezdték áldozataikat, s rájuk mosolyogtak, mintha a legszebbnek tartanák őket a világon.”²⁷

S mit csinál Bayet úr? Népszerű elbeszéléseket gyárt, hogy vulgarizálja a függöny mögötti műteremben folytatott érdekes műveleteket.

²⁷ Diderot: Fecsegő csecsebecsék. 199–200. old.

Könyvének első fejezetében a racionalizmus történetének filozófiáját tákolta össze e három műből: Bergson: „Les deux sources de la Morale et de la Religion” (A morál és a vallás két forrása), Bachelard: „Le Nouvel Esprit scientifique” (Az új tudományos szellem) és Auguste Comte: „Cours de Philosophie positive” (A pozitív filozófia tanfolyama) (1. lecke.) A teológia elemzésére hivatott második fejezetben a „nyílt racionalizmus” szintézise utat nyit a teológusok befolyásának.

Foglalkozik talán Gilson történelmi koncepcióinak valóban tudományos elemzésével? Szó sincs róla. Csupán megjegyzi, hogy a „Philosophie au moyen âge” (A filozófia a középkorban) szerzőjének „olykor paradox”, de „mindenkör igen gazdag és igen új” megfontolásai vannak.²⁸

Ezután megkezdődik a „nyílt” racionalizmus történelmi módszere. William Occam „csak ott hajlandó »okról« beszélni, ahol tények sora forog fenn”²⁹. „Nicolas d’Autrecourt nemcsak Auguste Comte relativizmusát jelzi, hanem Reichenbach képleteit is.”³⁰ S „a XIV. század pozitívizmusával világosan megjelenik néhány azok közül a nagy újítások közül, melyekkel majdan Kopernikusz, Galilei és Descartes dicsőséget szereznek”. Ehhez hozzáfűzi: „Meggyőződéseem szerint minél jobban megismerik a középkori gondolatot, annál világosabban fel fogják ismerni a »racionalista áramlatot«, melyről Gilson beszél.”

Bayet nem azért tanulmányozza a középkori tudományos áramlatot, hogy a fejlődést nyomon kövesse, hanem hogy mint apologéta kisebbítse Descartes-ot. Ha Nicolas d’Autrecourt-t Reichenbach elődjének minősítik, emögött az rejlik, hogy Bayet szerint ez a neopozitívista fölötte áll Des-

²⁸ Albert Bayet: Qu’est ce que le rationalisme? 21. old.

²⁹ Ugyanott, 27. old.

³⁰ Ugyanott.

cartes-nak. A tomisták Descartes-ot a hit nevében perlik, Bayet folytatja ezt a pört, de a neopozitivizmus spanyolfala mögött.

Mivel Descartes-nak voltak elődei, tehát nem ő talált ki mindent, s elődei fölötte állnak.

Roger Baconról szólva kijelenti:

„Számos vonása folytán közelebb áll hozzánk, mint Descartes; a tudományos racionalizmus atyjaként jelenik meg.”³¹

Ezzel szemben Francis Bacont elsikkasztja Bayet, mert ő a kísérleti tudományok megalapítója és „az angol materializmus . . . igazi ősapja”.³²

William Occam? „A megismerés mezeje egy csapásra megszabadul a képzelt lényegektől és okoktól, melyekkel a skolasztika túlterhelte: a szent Tamás által fáradságosan felépített »természeti teológia« összeomlik.” S William Occam nem csupán előfutár; Descartes jelent hozzá képest hanyatlást. Willam Occam valóban kiküszöböli „a skolasztika logicizmusát (ezt a logicizmust majd Descartes felújítja)”³³. A skolasztika logicizmusa, melyet Occam felszámolt és Descartes felújított, kétségkívül nem egyéb, mint a matematikai fizika. De Bayet úgy véli, hogy az általa felhasznált három mű – Bergson: „A morál és a vallás két forrása”, Bachelard: „Az új tudományos szellem” és Gilson: „A filozófia a középkorban” – kiegészítésre szorul Rabier filozófiai kézikönyvével, amely nem lát különbséget a szillogizmus és a matematika között. Egyébként Bayet tudtunkra adja, hogy ugyanez a Bacon „magát a matematikát alárendeli a kísérletnek”³⁴: ez elegendő útbaigazítást ad arról, milyen fogalmai vannak Bayet-nak a matematiká-

³¹ Ugyanott, 26. old.

³² Marx-Engels Művei. 2. köt. 126. old.

³³ Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 27. old.

³⁴ Ugyanott, 33. old.

ról. Attól viszont tartózkodik Bayet, hogy megmagyarázza, miben áll a kísérlet és a matematika egysége, melynek jelentőségét a természettudományok szempontjából Galilei már jelezte, de Descartes az első, aki ennek egész horderejét feltárta és egész jövőjét megértette. A következő fejezetben azonban még látni fogjuk Bayet urat viaskodni „a descartes-i katasztrófával”.

Miután kimutatta a pozitivizmust William Occamnál, a neopozitivizmust Nicolas d'Autrecourt-nál, a modern racionalizmust Roger Baconnál, s ily módon elégtételt adott Gilsonnak, Bayet most kimutatja a középkor „rossz oldalát”, s bőséges elégtételt nyújt annak a nyílt racionalizmusnak, amely elzárja kapuit a be nem avatottak előtt. Például a következőket írja:

„Ugyanez a Bacon, aki magát a matematikát aláveti a kísérletnek, aki a tekintélyt kigúnyolja, aki a jelenkori racionalizmust előrejelzi, a legkategorikusabban állítja, hogy »minden bölcsesség a szentírásban foglaltatik« s hogy ennélfogva a filozófiának a teológia szolgálatában kell állnia!”³⁵

Ez igazán olyan bámulatos, olyan furcsa, hogy a pozitív szociológia felkiáltó jellel hangsúlyozza. Mert ez a Roger Bacon alapozta meg 1214 és 1294 között a modern racionalizmust. Szabályszerűen, logikusan ki kellett volna nyilatkoztatnia a „pozitív állapot” illetve a „nyílt racionalizmus” eljövételét, s a vallást Albert Bayet érveivel meg kellett volna cáfolnia. Ámde ezt nem tette meg. S tudós történelmünk felkiált: „Hiába mondják, hogy ez lehetetlen! a szövegek tanúsítják.”³⁶

Ha azonban a szövegek tanúsítják, minek ez az egész komédia, melyben William Occam Auguste Comte ál-

³⁵ Ugyanott.

³⁶ Ugyanott.

ruhájában, Nicolas d'Autrecourt Reichenbachhá festve, Roger Bacon pedig Descartes-ot helyettesítve jelenik meg.

Ez a történeti módszer tudománytalanabb semmint hin-nénk.

Amikor a középkorról van szó, Bay-t azt állítja, hogy ez *obskurantizmusa ellenére* racionalizmus volt. Amikor Des-cartes-ról van szó, azt állítja, hogy ez *racionalizmus ellenére* obskurantizmus volt. Az obskurantizmus mellett eny-hítő körülményeket, a racionalizmus mellett súlyosbító kö-rülményeket hoz fel

Bayet pozitív szociológiája mindig büszkén dicsekedett azzal, hogy lemondott a „metafizikai” ócskaságról, melyet – Bayet ragyogó formulája szerint – csupán „a gondolat régészei” őriznek meg és amelynek történetfilozófia a neve.

Tehát: nem kell történetfilozófia, sem idealista történet-felfogás, sem materialista történetfelfogás. Csakis pozití-vitás és pozitívizmus kell.

Mindamellett Albert Bayet megállapítja, hogy a közép-kor nem volt „teljes szellemi összhang”. S „próbáljuk – mondja – az elemzést tovább vinni”: „Mi az oka ennek a gyakorlati tehetetlenségnek? Mi az oka annak, hogy nem tudtak egységet teremteni, még a két palloshoz folyamod-va sem?”³⁷

Lássuk, hogyan válaszolt erre a pozitív szociológia, amely lemondott a történetfilozófiáról:

„Ennek az az oka, hogy a vallásos racionalizmus szel-lemi síkon nem helytálló. Hasztalanul fáradoznak a leg-különfélébb tudósok azon, hogy védelmezzék és magyaráz-zák; születésétől fogva béna, mert ellentmondáson nyug-szik: *egyrészt meghirdeti a kinyilatkoztatás elsőbbségét, másrészt az ész elsőbbségét foglalja magában.*”³⁸

³⁷ Ugyanott, 42. old.

³⁸ Ugyanott.

A középkornak nem sikerült a vallásos racionalizmus segítségével szellemi összhangot teremteni, mert a vallásos racionalizmus hibás! S azért hibás, mert ellentmondásos. A középkor letűnésre volt ítélve, mert formális-logikai hibát követett el.

„Igen, az összes magiszterek egyetértően mondják, hogy a kinyilatkoztatott igazság az ész hatókörén kívül esik, fölötte áll. De hol van ez a kinyilatkoztatott igazság? A szentírásban, vagyis a szövegekben. Mihelyt azonban a szövegek megállapításáról, fordításáról, értelmezéséről van szó, okvetlenül az észhez kell folyamodni: így tüstént úrnője lesz annak, aminek a szolgálójaként jelölték meg.”³⁹

A hit igazságainak bizonyítása végett legyen a filozófia a teológia szolgálója? Eszerint – mondja Bayet – a kinyilatkoztatás elv és egyúttal következmény. Márpedig egy ítélet szükségképpen vagy elv, vagy pedig következmény.

Mint látjuk, a gondolat régészei igazságtalanul állítanak, hogy Bayet történetfilozófiája igen vulgárisan idealista, s nyilvánvaló, hogy ő, aki a történelmet formális-logikai tévedésekkel magyarázza, melyeket magával a történelemmel kell elmarasztalnia, csodálatosan hivatott arra, hogy Descartes-ot a William Occam által elejtett skolasztikus logicizmus felújításával vádolja!

Bayet-nak, amikor eljutott a csattanós pozitivitás e következtetéseihez, eszébe sem jut gondolkodni azon, vajon a képzet világában megjelenő ellentmondás, rendkívüli véletlen folytán, nem a képzetben tükröződő világ tényleges ellentmondásából ered-e; vajon a világ gondolkodóinak ellentmondásai mögött nem a valóságos világnak őket gondolkodásra készítő mozgása rejlik-e. Ilyen kérdések csak azokat érdeklik, akik szerint a középkor nagy gondolkodóit nem lehet egyszerűen a formális logika vonalán elkövetett

³⁹ Ugyanott.

tévedésekkel magyarázni; akik szerint e gondolkodók világról alkotott képzetének határai a képzetükben tükröződő világ reális határain alapszik, s azért tekinthetők nagy gondolkodóknak, mert megmutatják nekünk, milyen csúcsokig tudott az emberi gondolat a történelem különböző korszakaiban emelkedni. De Bayet úr ezt a gondolat régészetének nevezi.

A hozzá hasonló újítók szerint nincs valóságos világ és nincs történelmi fejlődés. Csak azért vallják magukat „relativistáknak”, hogy félretolják a tudományt, s 1939-ben azt a történetszemléletet újítják fel, melyről Engels elemzése kimutatta, hogy az a XVIII. század metafizikus materializmusának egyik sajátos korlátozottsága. Ez a szemlélet a múltat a jelen szemüvegén keresztül nézi, a jelenlegi ész *az* észnek nyilvánítja, s az egyazon síkra helyezett és mozdulatlaná merevített jelen és múlt között elmentmondó vitát rendez.

Bayet szó szerint azt mondja, hogy „ha a hit aktusa és az ész aktusa között abszolút másneműség volna, akkor a középkori álláspontot védeni lehetne . . .”⁴⁰

S a pozitív szociológia nevében a középkori álláspontra vonatkozóan az alábbi ítéletet mondja ki:

„Mindez utólag roppant hibás körnek látszik: a skolasztikusok az észről várják az ész megfékezésének eszközét; vele szemben reá támaszkodnak!”⁴¹

Az a gondolat, hogy a vallás ésszerűsítése lépcsőfok „a képzet birodalmának” a pozitív szociológia számára olyan kedves „laicizálása” felé, Bayet-nak nem jut eszébe. Nem akarja megmondani, hogy a vallásos gondolat ölében *ki-fejlődő* racionalizmust, mely szét fogja törni a vallásos gondolat kereteit, hogy a gondolatot minden vallási marad-

⁴⁰ Ugyanott.

⁴¹ Ugyanott, 44. old.

ványtól megfossza, egyazon síkra helyezi az apologetikával, mely a hitet megmenteni szeretné. Ott, ahol fejlődés megy végbe és ellentétes tendenciák küzdenek egymással, ő „rop-pant hibás kört” „leplez le”.

Bayet színleg mindent annak a ténynek rendel alá, hogy a hit az hit, s az ész az ész. Végül arra a remek következtetésre jut, hogy „ha a vallásos racionalisták már logikailag is védhetetlen álláspontja egyre tarthatatlanabbá válik”, van egy álláspont, mely logikailag egyre védhetőbbé és ennélfogva tarthatóbbá és tartandóbbá válik: a fideista misztika álláspontja.

Láttuk, milyen racionalista aggályokat érez Bayet, amikor a „Pascal esetet” vizsgálja.

Ezeket az aggályokat azonban szerencsésen enyhíti az az elégtétel, hogy a „Pensées” (Gondolatok) szerzője a misztika mellett döntött:

„De el kell ismerni – írja Bayet –, hogy *a maga szempontjából* Pascalnak igaza van, s amikor a tudományt elítéli, az elbutulást tanítja, sokkal mélyebb keresztény érzékről tesz tanúságot, mint szent Tamás.”

A vallás szétzúzásának bajnoka bírálja szent Tamást „jobbról”!

„Igen, ismétlem, Pascalnak keresztény szempontból *igaza* van . . .”

A nyílt racionalizmusnak a zárt racionalizmusról kimondott utolsó ítélete így hangzik:

„Vagy *bisz* az ember, vagy keres. Vagy a tudomány, vagy a hit.”⁴²

Bayet látszólag azt szeretné, hogy a filozófia ne legyen egyéb, csak a „mennyország kritikája”. Elmulasztotta tehát kifejteni, hogy a modern racionalizmus jelentősen előrehaladt, amikor felfedezte, mit kellene *ezen felül* tenni. Igaz,

⁴² Ugyanott, 71. old.

hogy ez a felfedezés Marx és Engels nevéhez fűződik és nem foglaltatik Gilson műveiben.

Marx és Engels kimutatták, miért nem szabad a filozófiának a „mennyország kritikájára” szorítkoznia, s hogyan lehetne több ennél. A tőkés társadalomban is megmaradt a valóság fantasztikus áttételének anyagi alapja: a vak gazdasági erők uralma az ember fölött. A tudat világának világivá tétele feltételezi a társadalmi életben fennálló misztikum kiküszöbölését, s következésképp azoknak a gyakorlati feltételeknek a megvalósulását, amelyek lehetővé teszi a társadalmi élet ésszerű terv szerinti szabályozását. Az összes ember tudatának teljes ésszerűsítése a tudatot meghatározó lét ésszerűsítését tételezi fel. Ezért fejtette ki Marx már „A hegei jogfilozófia kritikájához” c. írásában, hogy a filozófiának le kell szállni a mennyországból a földre, a mennyország kritikáját ki kell egészítenie a társadalom kritikájával, s ezt a kritikát a cselekvéssel, amely megdönti a tőkés termelési módot és az embereket „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” vezeti át. Az ember, ha a földön megvalósítja magát, éppúgy nem fog a misztikus formákról álmodozni, amelyekben hajdan lényének fantasztikus megvalósulását elképzelte, mint ahogy mi nem álmodozunk a természeti erők fölötti uralmunk fantasztikus megvalósulásáról ma, amikor a tudomány lehetőséget nyújt nekünk, hogy valóságosan uralkodjunk fölöttük.

Bayet azonban nem megy el idáig.

Marx és Engels sokszor gúnyolódtak a XIX. század vulgármaterialistáin, akik azt hitték, hogy isten létének megcáfolásával már mindent megtettek. Mint ahogy Bayet metafizikus „materializmus” helyett „metafizikus racionalizmust” mond, mi is azt mondhatnók, hogy az ő racionalizmusa a legjobb esetben is csak *vulgáris racionalizmus*.

Ez nem lenne egészen pontos. A mennyország kritikájá-

nak magában kellene foglalnia a mennyország vagy a pokol ama tornácának a kritikáját is, amelynek filozófiai idealizmus a neve. Nos, miután láttuk, hogyan építi be Bayet a modern racionalizmusba a teológia gilsoni rehabilitációját, valamint Descartes perbefogását, a „Mi a racionalizmus?” utolsó fejezeteiben a tékozló fiú visszatérésének leszünk tanúi. Látni fogjuk, hogy a „Morale de la science” (A tudomány morálja) megalapítójának lázongó szelleme leül ha nem is szent Péter, de legalább Edouard le Roy trónjának lépcsőire.

Bayet a „vallásos racionalizmusról” írt sajátos tanulmányát e szavakkal fejezi be:

„Vagy hisz az ember, vagy keres. Vagy a tudomány, vagy a hit. E dilemma megkerülésének minden kísérlete csak olyan kompromisszumokra vezet, amelyek az igazi hívő és az igazi tudós számára egyaránt elfogadhatatlanok. A vallási racionalizmus túlélte a reneszánszot, s még közöttünk is vannak bajnokai: de Pascal kérlelhetetlenül tisztánlátó génusza halálra sújtotta.”

A „vallási racionalizmus”, jóllehet halálra sújtva, még mindig él. Erre Bayet beéri azzal, hogy kinyilvánítsa: választani kell. Vagy a vakhit, vagy a tudomány. Minthogy valójában maradnak hívők, így szól hozzájuk: Menjetek a vak misztikum felé. S ha oda mennek, ezt mondja nekik: „Mint a képzet birodalma teljes elvilágiasításának rendíthetetlen híve, sajnálom, hogy nem a tudományt választottátok, de el kell ismerni, hogy igazatok van.”

Bayet Pascalt nevezi meg. Kierkegaard-t kellett volna megneveznie.

„Nos, az a szándékom, hogy az Ábrahám történetében levő dialektikust kimutassam problémák formájában – írja Kierkegaard –, hogy láthassuk, milyen irtóztató paradoxon a hit: olyan paradoxon, amely egy gyilkosságot szent, istennek tetsző cselekedetté tehet; olyan paradoxon,

mely Izsákot visszaadja Ábrahámnak; olyan valami, melyet semmilyen gondolkodás nem tud megérteni, mert a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik.”⁴³

Kierkegaard híveit Bayet érvei természetesen nem fogják arra készíteni, hogy átpártoljanak Kierkegaard-tól Auguste Comte-hoz. Mire Bayet ezt mondja nekik: „Sajnálom, hogy a misztikát választottátok, de el kell ismer-nem, hogy a ti szempontotokból igazatok van.”

A IX. nemzetközi filozófiai kongresszusról egy berlini közlemény egyebek közt az alábbiakat írja:

„Minden kísérlet, melynek célja a hit és a tudomány összeegyeztetése, s ezzel kapcsolatban a filozófiai szellem elsőbbségének érvényesítése, az eredeti kereszténység elvilágiasítására vezet. A racionalizálás folyamata Descartes-tal kezdődik, stb.”

Alfred Rosenberg „A XX. század mítoszá”-ban hadat üzen minden kísérletnek, amely a misztikum ésszerűsítésére irányul. Mert a misztikum, ha ésszel párosul, kaput nyit a misztikum nélküli észnek. Ezért akarja a faji obskurantizmus, hogy a tűzzel-vassal elültetett „Rassenseele” (faji lélek) csak vak misztikumot tartalmazzon.

Bayet úrral ezt kellene mondani: „Mi, racionalisták, szenvedünk, amikor látjuk, hogy »a XX. század mítoszá«-nak szerzője ilyenképpen a tudatlanság és a babona bajnokaként lép fel . . . De nem kell-e elismerni, hogy *a maga szempontjából* Rosenbergnek igaza van?”

A (pozitív) pszichológiában bizonyos optikai csalódások tanulmányozásához egy olyan ábrát használnak fel, amely egy hol mélységben, hol magasságban mutatkozó lépcsőt ábrázol. Bayet-nak a vallási racionalizmussal foglalkozó fejezete mélység és magasság nélkül mutatkozik meg. De felvetődhet az a kérdés, vajon a vallás elleni vádirattal vagy

⁴³ Søren Kierkegaard írásaiból. Budapest 1969. 304. old.

a szélsőségesen obskurantista misztikum védőíratával van-e itt dolgunk.

Bayet helyesen tette volna, ha ezt a fejezetet magyarázó jegyzettel látja el. De a békítő politika talán azt a következményt is magában foglalja, hogy a Filozófus-sétány nem föltétlenül Heidelbergben található.

*A „cogito” cáfolata és a „nyílt racionalizmus”
néhány más hőstette*

A racionalizmus történeteként a „metafizikai racionalizmussal” foglalkozó fejezet éppoly figyelemre méltó, akár a mennyország kritikája, a középkori neopozitivizmus és a kierkegaard-i misztika dicsérete, amit az előző fejezet tartalmaz. A doktrínák közti kapcsolatok, az eszmék fejlődése és a tények fejlődése közti kapcsolatok – ezek a kérdések a „nyílt racionalizmust” nem érdeklik. Csupán azt látjuk, hogyan válik – olyan nagyítással, melynek titkát bizonyos vulgarizátorok ismerik – a leghaladottabb racionalizmus elleni harc szükségszerűen a racionalizmus valamennyi formája elleni harccá. A dialektikus materializmus elhallgatása Bayet-t arra készteti, hogy elhallgassa a XVIII. század filozófiai materializmusát, a ma kibontakozó racionalizmus elleni harca pedig arra, hogy perbe fogja Descartes-ot, aki a racionalizmust kifejlesztette.

Első pillantásra Bayet valóban el akarja ismerni, hogy van valami karteziánus elem Descartes-nál. Elismeri, hogy „Descartes-ot illeti meg az érdem a »karteziánus racionalizmus« arany szabályának megfogalmazásáért”⁴⁴. De „timeo Danaos et dona ferentes” (félek a görögöktől, még ha ajándékot hoznak is). Ha Descartes fogalmazta is meg ezt a

⁴⁴ Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 74. old.

szabályt, *mindenki tudta alkalmazni, csak ő nem*. Mert „a »Discours de la Méthode« (Értekezés a módszerről) e nagy szabályát hol Descartes elődei, hol utódai alkalmazták, mérszebben, mint ő maga”⁴⁵. Ami Descartes-ot illeti, ő „bizonyos tekintetben kevésbé merész volt, mint sok középkori gondolkodó és sok jezsuita”⁴⁶. Ezért mondta d’Alembert, Descartes-ról szólva, hogy a filozófia „nehezebb teljesítményt köszönhet neki, mint amilyent hírneves utódainak köszönhet”. De Bayet szerint az enciklopédista D’Alembert tanúvallomását nem érdemes idézni és igazolni. A tomisták tanúvallomását viszont érdemes idézni és el kell fogadni igazolás nélkül. Mindössze annyit lehet mondani, hogy „Descartes olykor alkalmazza arany szabályát”⁴⁷.

Amikor azonban alkalmazza, akkor is rosszul alkalmazza. A *cogitót* például „gyakran” Descartes „leleményének tüntetik fel”⁴⁸. De Gilson és Blanchet kimutatták, hogy szent Ágoston már felfedezte, s hogy Johannes Scotus Erigena, Heiric d’Auxerre, Pico della Mirandola újra felfedezték, s hogy a XVII. század elején „szinte mindenütt újra felbukkant”. Minthogy a *cogito* szinte mindenütt megtalálható, ezért található meg Descartes-nál is. Az arisztotelészi fizika is „szinte mindenütt” megtalálható, kivéve Descartes-nál. De ez nem számít, Bayet még csak nem is beszél erről.

Ahogy Péguy mondta Corneille-ről, egy komolyabb történésszel kapcsolatban, ugyanúgy Descartes is valóságos katasztrófa Bayet számára. Mert végtére is nem szent Ágoston, sem Erigena, sem Heiric d’Auxerre vagy Pico della Mirandola műve a „Discours de la Méthode”, s nem a „De civitate Dei”-ben (Isten országáról) szereplő „sum si

⁴⁵ Ugyanott, 85. old.

⁴⁶ Ugyanott, 77. old.

⁴⁷ Ugyanott.

⁴⁸ Ugyanott, 87. old.

fallor” (ha csalódom, akkor vagyok), hanem a „Discours de la Méthode”-ban megfogalmazott „Gondolkodom, tehát vagyok” jelzi valójában az új idők racionalizmusát. S ha csak el nem ismerjük, hogy „mindezt odafönt írták meg”, kétségtelenül szükség van magyarázatra. Van itt is magyarázat, mint később Bayet az „öngyilkosságghordozó hullámok”-kal, a „zavaró jelenségek”-kel kapcsolatban megjegyzi. Így például szent Ágostonnál van a „sum si fallor”, Descartes-nál a „sum, si me fallit”. De a „Discours de la Méthode” bevezetésül szolgál három modern tudományos értekezéshez, melyek közül az első az analitikai geometriát adta. Igaz, hogy Bayet szerint „Oresme fekteti le a legpontosabb fogalmakban az analitikai geometria alapjait”⁴⁹, de odáig nem megy el, hogy ezt szent Ágostonnak tulajdonítsa. Igaz ugyan az is, hogy van bizonyos platóni idea-tan is és bizonyos augustinianus platonizmus a fizikában, míg a „Discours de la Méthode”-hoz csatlakozó két másik értekezés némileg eltérő fizikát tartalmaz (jóllehet a „fizika” szó már a „De civitate Dei”-ben is megtalálható). Igaz végül, hogy szent Ágoston „sum si fallor” tétele után volt a feudális középkor és szent Tamás „Summa Theologiae”-ja, Descartes „sum, si me fallit” tétele után pedig az „Enciklopédia” és a Forradalom. De mindez nem érdemli meg, hogy Bayet kitérjen rá. Az egyetlen adalék, mellyel Bayet pozitív szociológiája a kérdést gyarapítja, a „Gondolkodom, tehát vagyok” *nyelvi* magyarázata.

„A latin »cogito« szó, a francia »je pense« kifejezés azt fejezi ki, amit a grammatikusok első személynek neveznek. Mihelyt ezeket a kifejezéseket alkalmazzák, magától értetődik, hogy ezzel az első személlyel találkozunk. De ez nem az okfejtésből származik, amelybe helyezik, hanem magából a nyelvből, azaz a kollektív tudatból, melynek tükröződése ez a nyelv. Mivel Descartes-nak a latin és a

⁴⁹ Ugyanott. 28. old.

francia egyaránt megszokott, az általuk kifejezett eszme számára evidensnek tűnik.”⁵⁰

Íme egy új *error memorabilis Cartesii* (Cartesius emlékeztetés tévedésének) felfedezése. Igaz, hogy a pozitív szociológia itt kritikai idealizmusnak nevezi magát. Brunschvicg már Arisztotelészt a gondolat történetének meddő epizódjaként magyarázta, mely „sajnálatos” szójátékoknak tulajdonítható. Bayet a *cogitót* a nyelvvel, a nyelvet a „kollektív tudattal” magyarázza, a kollektív tudatot pedig a semmivel, mert ez a pozitív szociológia magyarázatainak végpontja. Tetejében a *cogito* „... hibás kör, mert az »én gondolkodom« én-jének semmi értelme sem volna, ha nem jelölne valamit, ami van. Mint ahogy a bűvész csak azért húzhat ki egy tárgyat a zsebünkből, mert előzetesen becsúsztatta oda, Descartes is csak azért húzhatja ki a *létezést* és az *én-t* a *cogitóból*, mert előzetesen belevitte.”

Mindez igen szép. Descartes azonban mondott valamit, amiről Bayet „megfeledkezett”. Tudniillik: „Észrevettem, hogy *ebben: én gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy van, ami e tétel igazságáról meggyőz, ti. egészen világosan átlátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell...”⁵¹

Ámde ez az, amiről Bayet azt mondja, hogy „összetéveszti az evidenst a megszokottal”. Mert ez a mondat, mely nekünk valóban *megszokott*, a „pozitív szociológia” számára nem *evidens*. Idealista lévén, szerinte ahhoz, hogy gondolkodjunk, nem kell föltétlenül *léteznünk*.

Ha tehát Descartes olykor alkalmazta is az evidencia szabályát, rosszul alkalmazta. Vannak ráadásul döntő pontok, amelyekre nem alkalmazta. „Nevezetesen, mellőzte az alkalmazás mezőnyében a vallást, sőt az erkölcsöt is.”

⁵⁰ Ugyanott, 88. old.

⁵¹ *Descartes*: Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. 34. old.

Gilson és Gouhier uraknak Bayet szerint igazuk van: „Descartes, a skolasztikán nevelkedve, visszatér szent Tamás álláspontjára: a hit igazságainak kell elsősorban hittelt adnunk.”

Ennél még messzebbre is el lehet menni, mert Descartes bizonyos értelemben „hátralépés az occamizmushoz képest, s hogy amikor szent Tamást támadni véli, visszatér a tomizmushoz”⁵². S Descartes „a morál kérdésében sem merészebb”⁵³. Ha szabályát erre alkalmazta volna, „egyenest eljutott volna a forradalomhoz”⁵⁴.

Hogyan lehet az evidencia szabályának alkalmazásával egyenest eljutni a forradalomhoz, ezt Bayet a „szociológiai forradalmakról” szóló fejezetben magyarázza meg nekünk.

Ami Descartes-ot illeti:

„Benne (a XVII. században!) megvolt minden abból, amit [most] a rend emberének neveznek. Vallási szempontból konzervatív, politikai szempontból konzervatív, bizonyos tekintetben kevésbé merész, mint sok középkori gondolkodó és sok jezsuita.”⁵⁵

Valóban, sohasem írt volna egy olyan könyvet, mint a „Qu'est ce que le rationalisme?” (Mi a racionalizmus?) Nem volt benne semmi abból, amit Bayet haladott embernek nevez. A fejezetet záró megállapításokból megértjük a hibáit. A *vallásban* nem híve isten verbális tagadásának és a filozófiai idealizmus tényleges helyeslésének; az erkölcsben nem híve „A morális tények tudományának”; az „episztemológiában” nem tanítványa Bachelard-nak; a *szociológiában* nem teljesítette ki Durkheim művének lejárását; a *közgazdaságtanban* nem áll ki Jacques Duboinnel „az eljövendő nagy forradalomért”, s elfelejtette meghirdet-

⁵² Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 76. old.

⁵³ Ugyanott.

⁵⁴ Ugyanott.

⁵⁵ Ugyanott, 77. old.

ni „az új kort”; az evidencia szabályából nem vezette le a tökéletes pacifizmust, mint Alain-Chartier.

Bayet odáig viszi a tréfát, hogy kijelenti, miszerint ez igenis így van, s ebből a szempontból kell Descartes-ot megítélni.

„Becsületesen – mondja Bayet – sohasem szabadna a »Discours de la Méthode« híres szabályát anélkül idézni, hogy meg ne említenénk a fölébe helyezett »csalhatatlan szabályt«, a princípiumok szabályát: csalhatatlan szabálynak tartjuk főképp azt, hogy amit isten kinyilatkoztatott, az összehasonlíthatatlanul biztosabb, mint a többi.”⁵⁶

Már tudjuk azonban, hogy mit jelent ez Bayet-nál. Hogy ott is, a „mennyország kritikájával” együtt, jelen van „a többi”.

Majd Bayet, miután mindezt elmondta, módszerével összhangban enyhíteni kezd, és azt állítja, hogy Descartes-nál „a társadalmi konformizmust filozófiai függetlenség mérsékli”, de nyomban megismétli, hogy „ezúttal sem” akarja „kétségbevonni vagy gyöngíteni Gilson általános tételét, sőt Gouhier úrét sem”⁵⁷. Azután újfent enyhít és „az egyetemes matematikai tudományok lángeszű megteremtőjéről” beszél, de elfelejti megemlíteni, hogy a fizika az anyag valóságát tételezi⁵⁸, majd ismét vádol, és kijelenti, hogy Descartes „*mint filozófus nem szabadult meg a skolasztika befolyásától*”.⁵⁹

Az olvasóra bízunk, hogy megítélje annak a történeti módszernek az értékét, mely a karteziánus dualizmust az evidencia szabályának elégtelen alkalmazásával magyarázza; annak a racionalizmusnak a mélységét, mely a *cogitóban* csak nyelvi sugalmazású tévedést akar látni, s annak

⁵⁶ Ugyanott, 74. old.

⁵⁷ Ugyanott, 78. old.

⁵⁸ Ugyanott. 79. old.

⁵⁹ Ugyanott.

a szociológiának a pozitivitását, mely Descartes metafizikájával kapcsolatban így fejezi ki magát: „Ma, amikor a pozitivizmus az értelmiségi körökben éppannyira elterjedt, mint a deizmus, ezek a nyilatkozatok mosolyt fakasztanak.”

Bayet úr történeti módszerének azonban számos előnye van. Valamennyi „karteziánus tanulmányából” csak két dolog tárul fel világosan. Az, hogy Gilson és Gouhier uraknak igazuk van, s igazuk van Kierkegaard tanítványainak is, akik a *cogitót* támadják. Az előző fejezetben a mennyország kritikája a fideizmus dicséretébe torkollik; itt, a „nyílt racionalizmus”, miközben történelmi tudatlanságot fitogtat, mely látszólag a dühödt ateizmusból fakadt, gyöngéden mosolyog az „egzisztencializmusra”.

Bayet azáltal, hogy a karteziánus dualizmust az evidencia szabályának következetlen alkalmazásával magyarázza, elkerülheti Descartes történelmi jelentőségének tényleges elemzését. Mentessül attól, hogy kifejtse, mennyiben képviselte Descartes a *haladó racionalizmust*. Vagy inkább lehetsége nyílt arra, hogy Descartes dualizmusa ürügyén kettévágja a karteziánus filozófiát; egyrészt tudósnak minősítse Descartes-ot, aki néhány felfedezéssel gyarapította a fizikát, sőt a matematikát, s a descartes-i fizikát „egyetemes matematikai tudományok” ürügyén idealizmusnak tüntesse fel; másrészt tehetséges szakembernek minősítse Descartes-ot (akinek a jelentőségét eltúlozták). Így minősíti Descartes-ot Bayet.

„Mert végül, ha mégoly helytállóak is Gilson és Gouhier bizonyítékai, nem szabad megfélekezünk arról, hogy a tomista Descartes, az apologéta Descartes egyszersmind a fizikus Descartes is, aki felfedezte az ütközés törvényét, és főképp, hogy nagy művelője (*sic*) volt az analitikai geometriának és az egyetemes matematikai tudományoknak.”⁶⁰

Csakhogy ez volt Gilson nézete is, mint Bayet a lap al-

⁶⁰ Ugyanott, 77. old.

ján megjegyzi. Van azonban egy különbség közöttük: Bayet ugyanis szemére veti Gilsonnak, hogy túl nagy tudományos jelentőséget tulajdonít Descartes-nak. Gilson kijelentette, hogy az „egyetemes matematikai tudományokat” Descartes „örök érvényű fogalmakban” határozta meg, ami Bayet szerint túlzás, „mert a kvantumfizika univerzuma bizonyára nem karteziánus univerzum”⁶¹. Itt újra Bachelard befolyása érvényesül. Ezután a Descartes-ra vonatkozó végleges ítélet a következőképpen alakul: „Igaz azonban, hogy Descartes csak tudományos koncepcióiban hat a szó szoros értelmében eredetinek; metafizikája egészében véve skolasztikus színezetű.”⁶²

Miért van szüksége Bayet-nak arra, hogy ily módon el-sikkassza Descartes-nál a *haladó racionalizmust*? Azért, mert ez a racionalizmus a XVIII. század materializmusa felé haladt. Bayet a tomisták módjára megnagyítva azt, ami Descartes-ban *régi*, elkendőzi azt, ami benne új. Amikor Descartes-ról beszél, nem a leghaladottabb racionalizmus álláspontjára, hanem a haladott racionalizmus elleni küzdelem álláspontjára helyezkedik. Ezért támaszkodik Descartes-tal szemben Gilsonra és Gouhier-ra, szent Tamással szemben pedig Sören Kierkegaard-ra.

Marx, a francia materializmus történetét áttekintve, kimutatta Descartes dualizmusának lényegét: „Fizikáját Descartes teljesen elválasztotta *metafizikájától*. Fizikáján belül az anyag az egyetlen *szubsztancia*, a lét és a megismerés egyetlen alapja.”⁶³

Ez az, amit Bayet elhallgat: Descartes fizikájának *tényleges tartalmát*; isten és a természet közti viszonyt, ahogyan ezt Descartes felfogta; a különbséget, mely Descartes

⁶¹ Ugyanott.

⁶² Ugyanott.

⁶³ Marx-Engels Művei. 2. köt. 124. old.

magyarázatát a teológia és a skolasztikus fizika magyarázataitól elválasztja. Descartes a természetet általános módon istennel magyarázta, de azután a valóságos jelenségek magyarázatába sohasem iktatott be mást, mint a kiterjedést és a mozgást, s ilyen magyarázatot először Descartes adott. Ezért Bayet, igen óvatosan, minden megfontolását általánosságokra alapítja. Nem a fizika számít, melyet Descartes úgy alkotott meg, hogy istennek nem juttatott benne szerepet, hanem nyilatkozatai a valláshoz való hűségét illetően. Ennélfogva a „Discours” szerzője apologéta lenne, noha fizikája a teológiát sokkal konkrétabban rendítette meg, mint a „nyílt racionalizmus” valamennyi *post festum* hetvenkedése.

A karteziánus dualizmus hozzáfogott a teológia leleplezéséhez és életre hívta azt a racionalizmust, melyben a metafizika és a fizika dualizmusának helyébe majd a fizikának a metafizika elleni harca lép.

Marx ezt a fejlődést sokkal pontosabban elemezte, mint a pozitív szociológia. Descartes-ra és Leibnizre utalva kimutatta, hogy a XVII. század metafizikája „pozitív, profán tartalommal vegyült. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott, hogy körébe tartoznak. Ez a látszat már a XVIII. század elején megsemmisült. A pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak. A metafizika egész gazdagsága már csak gondolati lényekből és mennyei dolgokból állt, éppen amikor minden érdeklődés a reális lényekre és a földi dolgokra kezdett összpontosulni. A metafizika ízetlenné vált. Ugyanabban az évben, amelyben a XVII. század utolsó nagy francia metafizikusai, Malebranche és Arnauld meghaltak, születtek *Helvetius* és *Condillac*.”⁶⁴

Pierre Bayle volt az a férfi, aki „a XVII. század meta-

⁶⁴ Ugyanott, 125. old.

fizikáját . . . *elméletileg* megfosztotta *hitelétől*”, „fegyverül a *szepticismust* használva”. Ily módon egyengette a materializmus útját, meghirdette „az *ateista társadalmat* – amelynek létezése szerinte hamarosan meg kell hogy kezdődjék – annak *bizonyításával*, hogy egy csupa ateistából álló társadalom *létezhetik*, hogy az ateista tisztességes ember *lehet*, hogy az ember nem az ateizmussal, hanem a babonával és a bálványimádással alacsonyítja le magát”⁶⁵. „A XVII. század teológiájának és metafizikájának negatív megcáfolásán kívül szükség volt . . . egy könyvre, amely az akkori életgyakorlatot rendszerbe foglalja és elméletileg megalapozza. *Locke* írása »Az emberi értelem eredetéről« éppen kapóra jött a csatornán túlról.”⁶⁶

Marx kifejti, hogy „a *francia materializmusnak két iránya* van, az egyik *Descartes-ra*, a másik *Locke-ra* vezeti vissza eredetét. Az utóbbi *kiváltképpen francia* művelődési elem, és egyenesen a *szocializmusba* torkollik. Az előbbi, a *mechanikus materializmus*, a tulajdonképpeni francia *természettudományba* olvad bele.”⁶⁷

„A *mechanikus francia materializmus Descartes fizikájához* csatlakozott metafizikájával ellentétben. Tanítványai hivatásos *anti-metafizikusok* voltak, tudniillik *fizikusok*.”⁶⁸

Kettős fejlődés van: az egyik Franciaországban Descartes-tól – Le Roy és Lamettrie közbenjöttével – Cabanisig halad, a másik Duns Scotustól Francis Baconig, az angol materializmus „igazi ősapjáig” halad, tőle pedig Locke-hoz, Condillachoz és Helvetiushoz vezet. S egy jól ismert szakaszban Marx a következőképpen jellemzi XVIII. századi materializmusunkat: „A *francia és az angol materializmus*

⁶⁵ Ugyanott, 126. old.

⁶⁶ Ugyanott.

⁶⁷ Ugyanott, 124. old.

⁶⁸ Ugyanott.

különbsége a két nemzetiség különbsége. A franciáktól az angol materializmus szellemet, húst és vért, ékesszólást kap. Megadják neki a még hiányzó temperamentumot és kecses-séget. *Civilizálják* az angol materializmust.”⁶⁹

Az evidencia szabálya arra szolgált Bayet-nak, hogy el-sikkassza azt, ami a karteziánus dualizmusban új és haladó. Most arra szolgál neki, hogy ezt az egész fejlődést elsikkasz-sza.

Å XVIII. század filozófusairól szólva, ezt írja: „Mit csi-nálnak ezek a filozófusok? *Descartes szabálya nevében* azt állítják, hogy az úgynevezett kinyilatkoztatott igazságok, mint minden emberi vélemény, az evidenciával alátámasz-tott októl függnék: kimutatják elsősorban, hogy a kinyilat-koztatás nem megállapított tény, másodszor, hogy dogmá-kat tanít, amelyek elfogadhatatlanok mindenki számára, aki ésszerűen akar gondolkodni.”⁷⁰

Mindez „Descartes aranyszabályának feltétel nélküli al-kalmazása”.⁷¹

„Ha elvetik a szentháromságra, az átlényegülésre, a meg-testesülésre vonatkozó tanításokat, ez pusztán annyi, hogy nem hajlandók igaznak tartani azt, ami *nem tűnik evidens módon igaznak*.”

Tehát minden időben elég volt „Descartes aranyszabá-lyát” alkalmazni, hogy elvessek a vallás dogmáit. Ha nem tették meg, akkor nem volt igazuk. Íme a „nyílt racionaliz-mus” egész bölcsessége.

Saint-Simon szintén elemezte az evidencia szabályának jelentőségét:

„Descartes – írta Saint-Simon – szervezte meg a tudo-mányos felkelést. Ő húzta meg a demarkációs vonalat a régi és a modern tudományok között; ő vonta fel azt a

⁶⁹ Ugyanott, 128. old.

⁷⁰ *Albert Bayet*: Qu'est ce que le rationalisme? 80. old.

⁷¹ Ugyanott.

zászlót, amely köré tömörültek a fizikusok, hogy a teológusokat támadják; ő ragadta ki a világ kormányrúdját a képzelet kezéből, hogy az ész kezébe helyezze; ő vetette fel a híres elvet: »az embernek csak az ész által elismert és a tapasztalat által megerősített dolgokat szabad elhinnie«. Ez az elv villámként sújtott le a babonára és megváltoztatta bolygónk morális arculatát.”

Mint látjuk, az utópista Saint-Simonnak sokkal pozitívabb felfogása volt a racionalizmus történetéről, mint Bayet „pozitív” szociológiájának.

Az „Enciklopédiá”-val kapcsolatban Saint-Simon ugyancsak nem szorítkozik arra, hogy „Descartes arany szabályának feltétel nélküli alkalmazásáról” beszéljen. „A XVIII. század közepe táján – írta Saint-Simon – Diderot és D’Alembert, Bacon, Descartes, Locke és Newton eszméinek híveihez fordultak, szövetkeztek velük, s a fizikusok e hadseregének élére álltak, hogy támadják a teológusokat.”

A tény az, hogy Voltaire, Diderot, Holbach, Helvetius az evidencia szabályát a vallás dogmáira nem „feltétel nélkül”, azaz vaktában alkalmazták, hanem e dogmákat koruk tudományos ismeretei segítségével cáfolták. Nem érték be a dogmák tagadásával. A vallási magyarázatot tudományos magyarázattal, *materialista* magyarázattal helyettesítették.

A XVIII. század filozófusai azonban nemcsak a teológia ellen harcoltak, hanem egyúttal a metafizika ellen is. A metafizikában nemcsak isten létének és a lélek halhatatlanságának bizonyítását támadták, hanem az *idealista ismeretelméletet* is.

Filozófiai nyelvünk követelménye szerint még ma is azt az elméletet nevezzük *racionalistának*, amely a megismerés elveit az ész útján magyarázza, *empiristának* pedig azt az elméletet, amely ezeket az elveket a tapasztalatból származtatja. Így tehát egy elméletet, amely *velünk született*

eszmékről vagy *a priori* elvekről beszél, racionalistának nevezünk, míg annak az elméletnek, amely szerint minden ismeret az érzéki világból származik, *empirizmus* a neve.

A modern racionalizmus nem érheti be, mint Bayet, sem azzal, amit a filozófusok magukról mondtak, sem azzal, amit bárki róluk később mondott. Mert miután a megismerést az ész által magyarázták, az eredet kérdése az észet illetően is felvetődik. Ha az észet végső elvvé emelik, akkor először is függetlenítik a történelemtől, a szó hegeli értelmében vett metafizikai módon fogják fel, s így azután a teológiánál és az idealizmusnál kötnek ki. Az állandó ész, a megismerés vagy bizonyos ismeretek végső elve mögött a teológusok isteni értelme rejlik; s az *a priori* az *idealizmus*-hoz vezet; mert amennyiben a megismerést véglegesen a tapasztalattól független észből származó elvek határozzák meg, annyiban az ismert világnak csak a szellemben lesz valósága, s a világot alkotó *dolgok* mindig és kizárólag a szellem visszfényei lesznek. Éppen ezt nevezzük idealista ismeretelméletnek. Ha valaki ma azt mondja, hogy a *racionalizmus* a megismerés elveit az ész által magyarázza, amely istentől származik vagy amely „*a priori*”, az nyilvánvalóan az ész metafizikai felfogása alapján határozza meg a racionalizmust, s többé vagy kevésbé teológiai elméletet, de mindenképpen idealista ismeretelméletet képvisel.

Márpedig a gondolat fejlődése folytán a megismerés „empirikus” elmélete vált a racionalizmus ismeretelméletévé.

A megismerés tapasztalati alapon történő magyarázata valóban *materialista* elmélet. Egy ilyen elmélet a gondolatot a létből kiindulva magyarázza, s a filozófiai materializmus ismeretelmélete ténylegesen ilyen elmélet. Csupán empirizmusról vagy racionalizmusról beszélni annyit jelent, mint elpalástolni az alapvető ellentétet az idealista és a materialista ismeretelmélet között. A XVIII. században, a

vele született eszmék elméletének kritikája tudvalevőleg lényeges oldala a teológia és a metafizika elleni harcnak, nemcsak amiatt az érv miatt, amely isten létét az isteneszme velünk születettségével bizonyítja, hanem amiatt is, hogy a materialista elmélet felel meg a megismerés történetére vonatkozó tudományos eredményeknek és ez ismeri el a kísérleti tudományt az ésszerű megismerés egyetlen forrásának.

Berkeley azért alkotta meg idealista rendszerét, hogy fegyvert kovácsoljon az ateista materializmus ellen. Ha „esse est percipi”, ha az anyag csak a szellemben létezik, ha ennél fogva az, amit anyagnak neveznek, csak szellem, akkor a materializmusnak – gondolja Berkeley – nincs mivel cáfolni istent. Nincs többé materializmus, csak „mentalizmus”.

Olyan filozófus, mint Diderot, nemcsak a teológiát, nemcsak a metafizikát akarta megcáfolni, hanem Berkeley idealizmusát is: „*Idealistáknak* nevezik azokat a filozófusokat – írta Diderot –, akik csakis saját létezésüket meg a bensőjünkben váltakozó érzetek létezését ismerik el, és semmi egyebet. Furcsa rendszer, amelyet szerintem csak vakok alkothattak; s ezt a rendszert, az emberi szellem és a filozófia szégyenére, a legnehezebb megcáfolni, noha minden rendszer közül a legképtelenebb.”⁷²

„A jelenkori idealizmus” el akarta tenni az útból Diderot-t azon a címen, hogy „tulajdonképpen” nem is volt filozófus, de nemcsak Diderot-t sikkasztotta el, hanem általában a XVIII. század materializmusát, és e filozófiának az idealista elméletek elleni harcát és materialista jellegét.

Bayet szintén így jár el. S nyilván „kárpótlásul” nem beszél a XVII. és XVIII. századi filozófiával foglalkozó

⁷² Diderot Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó 1951. 34. old.

fejezetben Hume-ról, Berkeleyről és Kantról sem. Hallgatását még csak egy szóval sem próbálja indokolni. Diderot tudta, hogy harcolni kell a teológia, a metafizika és a „korabeli idealizmus” ellen egyaránt. Így példát mutat a racionalista magatartás különféle oldalaira. Bayet „nyílt racionalizmusa”, amely noha dörgő szólamokat pufogat a teológia ellen, meghajol az ahhoz vezető idealizmus előtt, a legjobb esetben is elmarad – 1939-ben – a XVIII. századi kevésbé haladott filozófusaink mögött.

A szóban forgó fejezet utolsó része a metafizikai racionalizmus „kritikájával” foglalkozik. E kritika elvét érdemes figyelemmel kísérni.

„Hogy a metafizikai racionalizmus alkotásaiban azt, ami tudományos, megkülönböztessük attól, ami nem az, ma van egy biztos kritériumunk – írja Bayet –: ami tudományos, az legalábbis pillanatnyilag egyesíti az összes jóhiszemű embereket; ami metafizikus, az erre sohasem képes.”

Így tehát a tudományt az emberek egyetértése határozza meg, a „consensus omnium”, a közmegegyezés.

A tudomány ilyen meghatározása a „jelenkori idealizmus” egyik közhelye. Az emberek *egymás közti megegyezése* révén mellőzni lehet *az emberi szellemnek a valósággal való megegyezését*.

Itt újból azt látjuk, hogy Bayet nyílt racionalizmusa az idealizmus oldalára helyezkedik. A metafizikai racionalizmus vizsgálatát vezérlő kritikai elvre vonatkozó megfontolásait dühödt kirohanás követi a XIX. század metafizikusai ellen. De e tomboló ékesszólás közepette csupán arról értesülünk, hogy a racionalizmus Bayet szemében akkor *metafizikai*, ha a külvilág realitását állítja.

Bayet ezt nem vágja durván a szemünkbe, hanem kíméletesen közli velünk. A következőket írja:

„Az ellenőrizhető megfigyelésen kívülre – szerintük fő-

lébe helyezkedve fedezik fel a metafizikai racionalisták az ént, a létet, a lelket és a többbit.”⁷³

A *lét* szó szerényen be van ide csúsztatva. De hogy mégse maradjon észrevétlen, Bayet hozzáfűzi:

„Maga az anyag a fizika szerint már csak absztrakció.”⁷⁴ Ugyanígy megtudjuk, hogy „a metafizikai racionalizmus a megfigyelhető és előrelátható dolgok gögös megvetése révén szokott játszodozni a fogalmakkal, melyeket büszkén velünk születetteknek minősít, s amelyek sokszor csupán a prelogikus gondolkodás többé-kevésbé tudományosan fogalmazott maradványai”⁷⁵. Ezután Bayet kijelenti, hogy „a tulajdonképpen metafizikai rendben ez a tevékenység számtalan fogalmat hoz létre, amelyek kicsúsznak minden pozitív behatás alól”⁷⁶. Majd következik „a prelogikus gondolkodás” húsz „többé-kevésbé tudományosan fogalmazott maradványának” felsorolása, húsz olyan fogalomé, amelyek „minden pozitív behatás alól kicsúsznak”. A *lét* a 4-es szám alatt szerepel, a szellem után és a lényeg előtt; az anyag a 13-as szám alatt, a szubsztancia és a forma után. Majd következnek „a rendszerek elemei” és a „rendszerek”; ebben a felsorolásban az idealizmust a 2-es szám alatt, a materializmust a 10-es szám alatt találjuk meg. A „jelenkori idealizmus” gyakorlatának megfelelően a materializmus és a spiritualizmus egymás mellett szerepel, míg az idealizmus és a materializmus elővigyázatosan el van egymástól távolítva, nehogy valami is emlékeztessen ellentétükre, mely uralkodó tényező a filozófiában.

Így fest tehát a „nyílt racionalizmus”. Egyazon síkra helyezi az istenfogalmat és az anyag fogalmát, a teológiát és a tudományt, az idealizmust és a materializmust.

⁷³ *Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme?* 95. old.

⁷⁴ Ugyanott, 96. old.

⁷⁵ Ugyanott, 96–97. old.

⁷⁶ Ugyanott, 97. old.

Bayet „nyílt racionalizmusa” tehát a létet, az anyagot, a természetet, azaz a valóságot csak „absztrakciónak” tekinti, a „prelogikus gondolkodás maradványainak”, olyan „fogalmaknak, melyek kicsúsznak minden pozitív behatás alól”. Nem egyéb ez, mint idealizmus, amely titkolja idealizmusát – nem „szégyenlős idealizmus”, hanem *megtévesztő idealizmus*.

A racionalizmus tíz évszázadát bebarangoló utazásai során Bayet egyik katasztrófától a másikhoz jutott. A XVII. században Descartes katasztrófájával találkozott, a XVIII. században az „Enciklopédia” katasztrófájával. A XIX. században a katasztrófák egész sora következett: Hegel és a dialektika, Darwin és az evolúció tana, Marx és Engels, a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus és a tudományos szocializmus.

A tomista tételek védelmén buzgólkodva Bayet Descartes-ot „bizonyos skolasztikusokhoz képest visszalépésnek” minősítette. Ahelyett, hogy a karteziánus dualizmus racionalizmusának a XVIII. századi materializmushoz vezető fejlődését elemezné, az „evidencia szabályának feltétel nélküli alkalmazására” vonatkozó sajátos elméletét találja fel, miközben Locke-ról, Hume-ról, Berkeleyről és Kantól is elfelejt beszélni. A „jelenkori idealizmus” gyakorlatának megfelelően ugyancsak elfelejti elemezni azt a fejlődést, mely Hegelhez vezetett, majd a hegeli idealista dialektikától a marxista dialektikus módszerhez, a XVIII. századi materializmustól a dialektikus materializmushoz, a történelmi materializmushoz, s ettől a tudományos szocializmushoz.

Bayet perdöntő kitételével élve, „tetszik, nemetszik”, ezek *tények*. Lehet, hogy ezek a tények Bayet-nak nem tetszenek, s valóban nem tetszenek neki. „A régi divatú filozófusok” – mint Bayet mondja – kétségtelenül elsikkaszthatnak tényeket. Kétségkívül – mint Bayet mondja – „itt kényes kérdést érintünk, mert sokan azok közül, akik ide-

genkednek a metafizikai racionalizmustól, még erősen kötődnek hozzá, mihelyt erkölcsről, jogról, gazdaságról van szó”⁷⁷. S a pozitív szociológiának Bayet által megfogalmazott fő tételei közül az első éppen azt mondja ki, hogy „határozottan meg kell különböztetni a pozitív szempontot a normatív szemponttól, azaz sohasem szabad összetéveszteni annak tanulmányozását, ami van, annak tanulmányozásával, amiről úgy véljük, hogy lennie kellene”⁷⁸.

Csakhogy mindezt Bayet mintegy „ad usum Delphini” („a trónörökös használatára”) állapítja meg. „Teljes másneműség” van aközött, amit mond és amit tesz.

Engels a „Ludwig Feuerbach . . .”-ban elemezte a dialektikus materializmus keletkezését.

A hegeli iskola felbomlásával kapcsolatban kifejti, hogy abból kisarjadt egy másik irányzat, „az egyetlen, amely valóban gyümölcsözött, és ez az irányzat lényegében Marx nevéhez fűződik”⁷⁹.

„A hegeli filozófiától való elszakadás – írta Engels – itt is a materialista álláspontra való visszatérés útján következett be. Vagyis elhatároztuk, hogy a valóságos világot – a természetet és a történelmet – úgy fogjuk fel, ahogyan az maga mindenkinek adódik, aki előre megalkotott idealista rigolyák nélkül közeledik hozzá; elhatároztuk, hogy könnyörtelenül feláldozunk minden idealista rigolyát, amely nem volt összhangba hozható a saját összefüggésükben – és nem fantasztikus összefüggésben – felfogott tényekkel.”⁸⁰

Ehhez Engels hozzáfűzi: „És ennél többet a materializmus egyáltalában nem is jelent”⁸¹.

⁷⁷ Ugyanott, 98. old.

⁷⁸ Ugyanott, 148. old.

⁷⁹ *Marx-Engels Művei*. 21. köt. 279. old.

⁸⁰ Ugyanott, 279–280. old.

⁸¹ Ugyanott, 280. old.

Feuerbach kezdeményezte ezt a visszatérést a materialista álláspontra.

Feuerbach azonban következetlen volt, s „valóságos idealizmusa kiviláglik, mihelyt vallásfilozófiáját és etikáját vesszük szemügyre. Feuerbach korántsem akarja a vallást eltörölni: tökéletesíteni akarja. A filozófia maga is olvadjon fel a vallásban.”⁸²

A materializmus, ahogyan Marx és Engels megújította, „nem a régi materializmus pusztá vissza-beiktatása, hanem ennek maradandó alapzataihoz hozzáfűzi még a filozófia és természettudomány kétezer éves fejlődésének, valamint magának e kétezer éves történelemnek egész gondolati tartalmát”⁸³.

Feuerbachnak Engels szemére veti, hogy összekeveri „a materializmust, amely az anyag és a szellem viszonyának egy meghatározott felfogásán nyugvó általános világszemlélet, azzal a különös formával, amelyben ez a világszemlélet egy meghatározott történelmi fokon, tudniillik a XVIII. században jutott kifejezésre”⁸⁴.

Szemére veti továbbá, hogy „sőt mi több, összekeveri az-
zal az elsekélyesített, vulgarizált alakjával, amelyben a XVIII. század materializmusa ma a természetkutatók és orvosok fejében továbblétezik, és amelyben azt az ötvenes években Büchner, Vogt és Moleschott úton-útfélen prédikálták”⁸⁵.

A modern materializmus azonban nem keverhető össze sem a vulgármaterializmussal, sem a XVIII. századi materializmussal. Engels 1886-ban hangsúlyozza azt a gondolatot, melyet a „jelenkori idealizmus” még 1939-ben is minden áron el akar hallgatni:

⁸² Ugyanott, 272. old.

⁸³ *Marx-Engels Művei*. 20. köt. 135. old.

⁸⁴ *Marx-Engels Művei*. 21. köt. 266. old.

⁸⁵ Ugyanott, 266–267. old.

„De ahogy az idealizmus egy egész sor fejlődési fokon ment át, ugyanúgy a materializmus is. A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatnia formáját . . .”⁸⁶

Engels ezután bírálja a XVIII. század materializmusát a dialektikus materializmus álláspontjáról, mely azt meghaladta: „A múlt század materializmusa túlnyomóan mechanikus volt, mert az összes természettudományokból akkoriban csak a mechanika, mégpedig ebből is csak az – égi és földi – szilárd testek . . . mechanikája volt bizonyos mértékben befejezett.”⁸⁷

„Akárcsak Descartes szemében az állat, a XVIII. század materialistái szemében az ember gép volt.”⁸⁸

A mechanikus jelleg – írta Engels – „a klasszikus francia materializmusnak egyik sajátos, de a maga idejében elkerülhetetlen korlátozottsága”⁸⁹.

A mechanikus jelleg összefügg a metafizikus, azaz történetietlen és antidialektikus szemlélettel: „Ennek a materializmusnak második sajátos korlátozottsága abban állt, hogy képtelen volt a világot mint folyamatot, mint történelmi továbbalakulásban levő anyagot felfogni.”⁹⁰

A mozgást persze nem tagadták. „A természet, ezt tudták, örök mozgásban van. De ez a mozgás akkori elképzelés szerint éppoly örök körforgásban megy végbe és ezért sohasem jut előre.”⁹¹

A harmadik korlátozottság az, hogy „ugyanaz a történetietlen felfogás honolt a történelem területén is”⁹².

⁸⁶ Ugyanott, 267. old.

⁸⁷ Ugyanott.

⁸⁸ Ugyanott.

⁸⁹ Ugyanott.

⁹⁰ Ugyanott.

⁹¹ Ugyanott.

⁹² Ugyanott, 268. old.

S Engels itt – 1886-ban – olyan megjegyzést tesz, amely mutatja, hogyan ítéli meg a történelmet egy valóban modern racionalista.

A történelem területén – írta Engels – „a középkor maradványai ellen folytatott harc gátolta a tisztánlátást. A középkort egyszerűen úgy fogták fel, hogy akkor a történelmet ezeréves általános barbárság szakította meg; a középkor nagy vívmányait: az európai kultúrterület kibővítését, az életképes nagy nemzeteket, amelyek e területen egymás mellett kialakultak, végül a XIV. és XV. század roppant technikai vívmányait – mindezt nem látták.”⁹³

Miért volt az a materializmus, melyben a „vulgarizáló házalók az ötvenes években Németországban utaztak”, vulgáris materializmus? Mert ezek az emberek „semmiképpen sem jutottak túl tanítóik e korlátján”⁹⁴.

„A természettudomány minden azóta (azaz a XVIII. század óta – *G. P.*) megszerzett vívmánya nekik csak újabb bizonyítékul szolgált a Világteremtőnek a létezése ellen; és valójában az elmélet továbbfejlesztése teljesen kívül esett ügykörükön.”⁹⁵ „Az idealizmus kátyúba jutott – folytatja Engels –, és az 1848-as forradalom halálos csapást mért rá, de megkapta azt az elégtételt, hogy a materializmus pillanatnyilag még mélyebbre süllyedt. Feuerbachnak határozottan igaza volt, amikor ezért a materializmusért elhárította a felelősséget; csak nem lett volna szabad összetévesztenie a vándorprédikátorok tanítását egyáltalában a materializmussal.”⁹⁶

Ugyanígy azoknak, akik Bayet „Mi a racionalizmus?”-át olvasva arra a gondolatra jutnának, hogy a racionalizmus nagyon mélyre süllyedt, igazuk van, ha hátat fordítanak

⁹³ Ugyanott.

⁹⁴ Ugyanott.

⁹⁵ Ugyanott.

⁹⁶ Ugyanott.

ennek a racionalizmusnak. Csak nem szabadna összetéveszteniük Bayet neopozitivizmusát a modern racionalizmussal.

Engels, amikor a XVIII. századi materializmust, sajátos korlátozottságai miatt, „metafizikusnak” nevezi, ezeket a korlátozottságokat pontosan meg is magyarázza.

A *mechanikus jelleg* nem volt egyszerűen – mint Bayet mondaná – „az evidencia arany szabályának következtelen alkalmazása”, hanem abból a tényből fakadt, hogy a *mechanika* volt abban az időben a legfejlettebb tudomány. „A kémia – írta Engels – még csak gyermeki, flogisztonos alakjában létezett. A biológia még csecsemőkorát élte.”⁹⁷ Innen eredt „a mechanika mércéjének ez a kizárólagos alkalmazása olyan folyamatokra, amelyek vegyi és szerves természetűek, és amelyekre a mechanika törvényei szintén érvényesek ugyan, de ezeket más, magasabb törvények háttérbe szorítják”⁹⁸.

Az anyag antidialektikus felfogása „megfelelt a természettudomány akkori állásának és a filozofálás ezzel összefüggő metafizikai, azaz antidialektikus módjának”. S Engels hangsúlyozza, hogy „ez az elképzelés akkor elkerülhetetlen volt”⁹⁹.

„Kant csak akkoriban állította fel elméletét a Naprendszer keletkezéséről és ez az elmélet még pusztán kuriózumnak számított. A Föld fejlődésének története, a geológia még teljességgel ismeretlen volt, és azt az elképzelést, hogy a mai élőlények az egyszerűtől a bonyolulthoz vezető hosszú fejlődési sor eredményei, akkor tudományosan egyáltalában nem lehetett még felvetni. A természet történetietlen felfogása tehát elkerülhetetlen volt.”¹⁰⁰

Bayet szemében minden igen egyszerű. Ő nem beszél

⁹⁷ Ugyanott, 267. old.

⁹⁸ Ugyanott.

⁹⁹ Ugyanott.

¹⁰⁰ Ugyanott.

sem a metafizikus materializmusról, sem a dialektikus materializmusról. Ő a „metafizikai racionalizmusról” beszél és erre vonatkozó kritikája az evidencia arany szabálya körül forog.

„A metafizikai racionalizmusnak – írja Bayet – három fogyatéka van: a nyilvánvalót összetéveszti a megszokottal; a tapasztalaton kívül keresi és találja; abszolútumnak tartja, amely a változás törvényének nincs alávetve.”¹⁰¹

Engels már 1886-ban elemezte, hogy a dialektikus materializmus miképpen haladta meg a XVIII. század metafizikai materializmusát.

Marx és Engels mindenekelőtt *következetes* materializmust dolgoztak ki, mely a materializmuson kívül már semmilyen filozófiai területet sem hagy meg. Engels erről ezt írta:

„Hegelt nem tettük egyszerűen félre; ellenkezőleg . . . forradalmi oldalához, a dialektikus módszerhez kapcsolódtunk. De ez a módszer a hegeli formájában hasznavehetetlen volt. Hegelnél a dialektika a fogalom önfejlődése . . . Hegelnél . . . a természetben és a történelemben napvilágra lépő dialektikus fejlődés, vagyis a minden zezzugos mozgáson és pillanatnyi visszaesésen keresztül érvényesülő, az alacsonyabbtól a magasabb felé törő tovahaladás okozati összefüggése csupán a fogalom öröktől fogva – nem tudni hol, de mindenesetre minden gondolkodó emberi agytól függetlenül – végbemenő önmozgásának a lenyomata. Ezt az ideologikus fonákságot kellett kiküszöbölni.”¹⁰²

Ezt az „ideologikus fonákságot” éppen azáltal küszöbölték ki, hogy a lét és a gondolat viszonyának vizsgálatában a materialista álláspontra tértek vissza.

¹⁰¹ Albert Bayet: Qu'est ce que la rationalisme? 86. old.

¹⁰² Marx–Engels Művei. 21. köt. 280. old.

„Fejünk fogalmait megint materialista módon fogtuk fel mint a valóságos dolgok képmásait, nem pedig a valóságos dolgokat mint az abszolút fogalom egyik vagy másik fokának képmásait.”¹⁰³

A pozitív szociológia a hegeli abszolút fogalom helyébe a kollektív tudatot állította, s a valóságos társadalmi intézményeket mint a kollektív képzetek egyik vagy másik fejlődési fokának képmásait fogja fel. Felújította az idealizmust – a dialektika nélkül. Marx és Engels átvették a dialektikát az idealizmus nélkül és materialista dialektikává fejlesztették. S a dialektikus materializmus, a történelemre alkalmazva, valóban tudományos szociológiát eredményezett.

A materialista álláspontra való visszatérés folytán „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra redukálódott – törvényeknek két sorára, melyek magát a dolgot illetően azonosak, a kifejezést illetően azonban annyiban különbözőek, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben – és eddig nagyrészt az emberi történelemben is – csak tudattalanul, a külső szükségszerűség formájában, látszólagos véletlenségek vég nélküli során át érvényesülnek”¹⁰⁴.

Ilyenképpen állították a hegeli dialektikát „megint a talpára”, megszabadítva „misztikus sallangjaitól”.

„A tőke” 2. kiadásához írt utószavában ezt maga Marx így foglalja össze: „Az én dialektikus módszerem, alapját tekintve, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője. Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannya is alakít, demiurgosza a valóságosnak, amely annak csak külső megjelenése. Ná-

¹⁰³ Ugyanott.

¹⁰⁴ Ugyanott.

lam megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi.”¹⁰⁵

Ez a megfordítás azonban nem „az evidencia szabályának feltétel nélküli alkalmazása”, hanem a tudományok fejlődésének és a filozófia ebből következő fejlődésének az eredménye. A természet a dialektika próbaköve – mondta Engels – s ismételten kiemelte azt a tényt, hogy a dialektikus materializmus a modern tudományok lényegbevágó tanításainak foglalata.

Bayet gyakorlott keze mindezt vita és indokolás nélkül eltünteti. A XVII., XVIII. és XIX. századot önkényesen összevegyíti a „metafizikai állapot” kategóriájában; tudatosan egy kalap alá veszi Descartes-ot, az „Enciklopédiá”-t és a dialektikus materializmust; majd a szóban forgó fejezetet a metafizikusok elleni szörnyű kirohanással zárja.

Bayet azonban „elfelejti” megmagyarázni az olvasónak, mit is jelent valójában ez a műveleti mód.

Auguste Comte elítéli a „metafizikát”. Ám a pozitivistatan szerint *metafizika* az az állítás, hogy isten létezik és az is, hogy az anyag a gondolaton kívül létezik.

A világnak istennel vagy istenekkel való magyarázata a Comte által hirdetett teológiai stádiumot jelenti. Ha tehát Bayet mosolyog az isten létének és a lélek halhatatlanságának bizonyításán, ez a mosoly a teológiai stádiumnak szól. Egy pozitivista szemében a karteziánus dualizmus kiváltképpen *metafizikai*, nem azért, mert Descartes a *metafizikájában* megőrzött egy részt, mely a teológiával közös, hanem azért, mert a *fizikájában* az anyag valóságát, ismeretelméletében pedig a lét és a gondolat azonosságát állítja. Egy olyan pozitivista szerint, mint Bayet, Descartes a fizikája és a *baladó* racionalizmusa miatt tartozik a metafizikusok közé.

¹⁰⁵ Marx: A tőke. I. köt. Marx-Engels Művei. 23. köt. Budapest 1967. 20. old.

A XVIII. század materializmusa meghaladta Descartes-ot; elvetette a teológiát és az idealizmus ellen fordult. A pozitivizmus szerint azért *metafizikus*, mert a világot materialista módon magyarázza, éppúgy mint a *tudomány*.

A dialektikus materializmus meghaladta a XVIII. század mechanikus voltát és történetietlen korlátozottságát. A pozitivisták szerint ez mind közül a *legmetafizikusabb*, mert a materialista szempontot először alkalmazza teljes következetességgel.

Amde Descartes fizikája folytán haladta meg a skolasztikusokat; a XVIII. századi materializmus a fizikát minden teológiai maradvány ellen felhasználva haladta meg Descartes-ot; a dialektikus materializmus éppen annak következetes alkalmazása folytán haladta meg az „Enciklopédiá”-t. Így tehát a racionalizmus legdöntőbb előrehaladása minősül minden esetben *metafizikusnak*, azaz elítélendőnek. A misztika tagadását annak a haladásnak a tagadása kíséri, amely lehetővé tette a misztikából való kijutást. Innen már csak egy lépés az az eljárás, mely a misztika elleni szólamokat a racionalizmus elleni küzdelem álcázására használja fel. Bayet ezt a lépést folytonosan meg is teszi.

Ha mosolyog az oltáriszentségen, ez nem árt az egyháznak. A „Rassensee” (faji lélek) obskurantizmusa füttyöl erre. De a neotomizmus hálás lesz Bayet-nak, amiért a racionalista körökben népszerűsíteni akarta Gilson és Gouhier érdekes következtetéseit, anélkül, hogy még csak meg is próbálta volna sovány racionalista magvukat kihántani. A heideggeri fenomenológia boldogan fog rátalálni a „Mi a racionalizmus?”-ban a *cogito* elleni vádiratra; Kierkegaard követőinek *egzisztencializmusa* elégtétellel ismer önmagára a fideizmus dicséretében, s a „Rassensee” elragadtatott élménye lesz az a racionalizmus, mely nem akarja, hogy a misztikából merített tudatot egy okoskodó teológia a tu-

domány meggyőzőbb okoskodásainak tegye ki, s amely olyan szerencsétlen módon támadja Descartes-ot, hogy közben elsikkasztja a XVIII. századi materializmust, a dialektikus materializmust és a tudományos szocializmust.

*Az anyag balála
és a neopozitivistá forradalmak*

A „Mi a racionalizmus?” utolsó fejezetei forradalmak szinte szakadatlan sorozatával foglalkoznak. Kivált kettőnek van rendkívüli jelentősége: annak, amelyet Auguste Comte és annak, amelyet a „pozitív szociológia” megjelenése idézett elő.

A III. fejezet végén minden a lehető legrosszabbul állt. „Szerencsére bizonyos pillanatokban a szellem hódító erőfeszítése megdönti az áthághatatlannak látszó akadályokat: így jött a racionalizmus, mely egészen tágra nyitja a megismerés kapuit.”¹⁰⁶

„Tetszik, nem tetszik”, ez minden, amivel Albert Bayet a tudományos racionalizmus létrejöttét magyarázza.

A tudományos racionalizmussal kapcsolatban Bayet kijelenti, hogy „ez a koncepció Roger Bacon, Occam, Nicolas d’Autrecourt művének egy részében már jelentkezik”¹⁰⁷. Ezeket a szerzőket Bayet előzőleg a középkori pozitivizmus képviselőiként mutatta be. Most arra készít elő bennünket, hogy a „tudományos racionalizmus” nem egyéb, mint a pozitivizmus. Valóban: „a tudományos racionalizmus első győzelme: Auguste Comte pozitív filozófiája”.

E győzelem ismertetése egyébként a „nyílt racionalizmus” történeti módszerének vereségét szemlélteti.

¹⁰⁶ Albert Bayet: Qu’est ce que le rationalisme? 116. old.

¹⁰⁷ Ugyanott.

Engels a „Ludwig Feuerbach . . .”-ban a főntebb idézett fejtegetés után a következőket írta:

„Ha azonban a vizsgálatban mindig ebből a (dialektikus – G. P.) nézőpontból indulunk ki, akkor egyszer s mindenkorra vége van a végérvényes megoldások és örök igazságok követelésének; mindig tudatában vagyunk minden elért megismerés szükségszerű korlátozottságának, annak, hogy e megismerést megszabják azok a körülmények, melyek között elértük; de akkor nem is imponálnak nekünk többé a még mindig dívó régi metafizika számára leküzdhetetlen ellentétek: igaz és hamis, jó és rossz, azonos és különböző, szükségszerű és véletlen; tudjuk, hogy ezeknek az ellentéteknek csak relatív érvényességük van, hogy annak, amit most igaznak ismerünk el, éppúgy megvan a rejtett, később kiütköző hamis oldala, mint ahogy annak, amit most hamisnak ismerünk fel, megvan a maga igaz oldala, amelynél fogva azelőtt igaznak számíthatott.”¹⁰⁸

Ezek a gyalázatos dialektikus ellentmondástól „megszabadított” eszmék, melyeket Bayet, tisztelete jeléül, Auguste Comte-nak akar átnyújtani.

Azt a „kettős és roppant feladatot”, melyen Auguste Comte a „Cours de philosophie positive”-ban (A pozitív filozófia tanfolyama) fáradozik, Bayet így jellemzi:

„Comte mindenekelőtt lemond az abszolútról, a mozdulatlanról. A tudomány sohasem befejezett, mindig alakul. A tegnapi igazságok a megismerés egy adott állapotának felelnek meg, s ezt az állapotot a társadalom általános állapota szabja meg. A tegnapi igazságok elenyésznek a mai igazságok nyomán, amelyeket viszont majd a holnap felfedezések módosíthatnak.”¹⁰⁹

Bayet nem idézi a vonatkozó szövegeket. Minden esetre

¹⁰⁸ Marx–Engels Művei. 21. köt. 281. old.

¹⁰⁹ Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme? 121. old.

Auguste Comte nem kér ebből a megtisztelő ajándékból. Bayet, miután a fönti sorokat írta, a következőket mondja: „Comte tudományos racionalizmusa nemcsak a szociológia területén tökéletlen, hanem a tudomány területén is, mert Comte a tudomány hódító szellemét fékezni akarja.”¹¹⁰

A ragyogó haladás abban rejlik, hogy átvette Hume-tól a metafizika szó értelmével kapcsolatos fogalomzavart és ennek segítségével *metafizikának* tudta minősíteni a filozófiai materializmust, azaz a *következetes racionalizmust*. A Comte-nak köszönhető ragyogó haladás Hume és Kant agnoszticizmusa. De Bayet éppen sem Hume-ról, sem Kant-ról nem beszél.

A pozitivizmus nagy érdeme Bayet számára az, hogy platformot nyújt a modern racionalizmus elleni küzdelméhez. Ez nem új. Így jártak el ötven év óta az idealista filozófusok, a „pozitivizmus” nevében *metafizikával* vádolták a materializmust és a tudományt, hogy visszariásszák a világ anyagi magyarázatától. Azután megvádolták a tudományt, hogy képtelen az emberi tudásvágyat kielégíteni, s kinyilatkoztatták „a metafizika újjászületését”.

Bayet pontosan így jár el. A „Mi a racionalizmus?” szerzője, miután a filozófiai materializmust visszavetette a metafizikai racionalizmusba, nyugodtan átveszi az idealizmust.

Ezt állapíthatjuk meg, ha nyomon követjük Bayet megfontolásait „a jelenkori fizika csodálatos és meghökkentő felfedezéseire” vonatkozóan¹¹¹.

E „csodálatos és meghökkentő felfedezések” idealista kiaknázása jól ismert. És mit tesz Bayet modern racionalizmusa? „Feltétel nélkül” átveszi az egész jelenkori idealizmus által hirdetett közhelyet: a modern fizika szerint nincs többé anyag, nincs többé objektív lét. Itt Bayet „nyílt ra-

¹¹⁰ Ugyanott, 128. old.

¹¹¹ Ugyanott, 133. old.

cionalizmus” Bachelard „Le nouvel esprit scientifique” (Az új tudományos szellem) c. művét nyitotta ki. Bayet, amikor Bachelard-t másolja, mindazokat másolja, akikből „episztemológiai eszménye” táplálkozott. De a tanítvány túltesz mesterén. Amikor Bachelard történetesen nem használ eléggé idealista nyelvezetet, Bayet kipótolja. Így a „kvantummechanikával” kapcsolatban ezt írja: „Nem csoda, hogy ilyen eredmény láttára Bachelard »a materializmus dematerializálódásáról« beszél, amikor »az anyag dematerializálódásáról« lehetne beszélni, mert hiszen maga az anyag, a szó régi értelmében véve, olvad el a mikrofizika kezében”¹¹².

Az anyag dematerializálódásáról lehetne beszélni, de erről beszélnek is. Nem győzik hajtogatni e század kezdete óta. Igaz, hogy Bayet szerint az eltűnt anyag mítosza az atomfizika és a kvantummechanika nyomán került forgalomba, de ez tudvalevőleg nem pontos. Valójában az új atomelmélet kezdeti eredményei óta beszélnek az idealisták „az anyag dematerializálódásáról”. Brunschvicg kimondottan „az atom dematerializálódásáról” beszélt, de Bayet jobbnak látja, hogy ne idézzon olyan szerzőt, aki „a kritikai idealizmus” hívének vallja magát.

Lássuk Bayet hagyományos tirádáját: „E dematerializálódott anyaggal szemtől-szemben a gondolat régészei búsan gondolhatnak vissza a szellem–anyag régi dualizmusára épült sok szép rendszerre, a sok klasszikus vitára, melyben lándzsát törtek a materializmus és a spiritualizmus mellett vagy ellen.”¹¹³

A demagógiába belemelegedve így folytatja Bayet: „De, mint az Írás mondja, a halottak hadd temessék el halottaikat, s gondoljunk inkább arra, hogy mindezekkel a nagy

¹¹² Ugyanott, 143. old.

¹¹³ Ugyanott, 144. old.

vívmányokkal – a nem euklideszi geometria, a relativitás, az atomfizika, a kvantummechanika felfedezésével – a nyílt racionalizmus győzelmének vagyunk tanúi.”¹¹⁴

Kötetek kellenének ahhoz, hogy idézhessük az idealista filozófusok különféle ürüggyel tett ünnepélyes kijelentéseit, melyek szerint a materializmus és az idealizmus (ők spiritualizmust mondanak) közötti „régí ellentét” már idejét múlta.

Az idealista Bergson maga is kijelenti a „Matière et mémoire” (Anyag és emlékezés) hetedik kiadásához írt előszavában: „Első fejezetünk tárgya az, hogy kimutassuk, miszerint az idealizmus és a realizmus két egyaránt szélsőséges tézis.”

S ebben az első fejezetben Bergson megállapítja, hogy nem a gondolat van az agyban, hanem az agy a gondolatban, azaz hogy „esse est percipi”.

Azok közül, akik az anyagot eltűntnek nyilvánítják, Bayet elfelejti megemlíteni Jeans és Eddington nevét. Róluk abban a fejezetben beszél, amely a meghatározatlanság elvével foglalkozik, s itt kijelenti, hogy az indeterminizmus nem új dolog. „A szociológia szemében ócskaság.”¹¹⁵

Elfelejtette azonban hozzátenni, hogy ezek a fizikusok szintén dematerializálódottnak fogják fel az anyagot, s hogy olyan ócskaságról van szó, melynek eredetét nevezett fizikusok őszintén elismerik, amikor *nyíltan* Berkeley tanítványainak vallják magukat.

Bayet ellenben, amikor dematerializálódott anyagával és idealista anyagfogalmával Berkeleyhez tér vissza, elmulasztja megemlíteni a cloyne-i püspököt. Viszont éppen abban a percben, amikor az idealizmus és a materializmus közti ellentétben a régi szubjektív idealizmus mellett dönt, ki-

¹¹⁴ Ugyanott.

¹¹⁵ Ugyanott.

jelenti, hogy „a gondolat régészei búsan gondolhatnak vissza” a „szellem–anyag régi dualizmusára”.

Ilyenképpen Bayet, aki súlyos szemrehányást tett Descartes-nak, amiért Descartes nem jelentette ki, hogy isten csak kollektív képzet, elzarándokol Cloyne-ba, hogy megmártózzék abban az idealizmusban, amelyet megalapítója a hit védelmére legalkalmasabbnak tekintett. Hogy Bayet ráadásul elfogadja Henri Poincaré elméletét, mely szerint a tudományos elméletek csupán konvenciók; hogy elfogadja a teológus Edouard Le Roy elméletét, mely szerint „a tények – tények,” mindez rendjén van.

Miután így tanúi voltunk a tékozló fiú visszatérének, búcsút mondhatunk azoknak a nézeteknek, melyeket Bayet a nem euklideszi geometriáról, az atomfizikáról és a nem karteziánus episztemológiáról nyilvánít. Ezeket a dolgokat érdemesebb az idealista Bachelard szövegében elolvasni. Ámde Bayet ideiglenesen megszakítja cloyne-i kúráját. Azokat szándékozik megcáfolni, akik a heisenbergi bizonytalansági relációból az atomok szabad akaratát próbálták levezetni.

Ekkor csoda történik: az anyag már nem dematerializált, a materializmus már nem a gondolat archeológiája, Berkeley már nem a filozófia orákulum, Henri Poincaré már nem racionalista, a valóságos világ létezésének állítása már nem a metafizikai racionalizmus meghatározója: a „nyílt racionalizmus” egyik meggyőződésévé válik, amely egyébként éppoly ideiglenes, akár a többi.

Bayet próbálja cáfolni az indeterminizmust, mellyel a mechanikus determinizmust állítja szembe, mert a determinizmust, legalábbis a szót, a „pozitív szociológia” nem nélkülözheti. Sajnos, az indeterminizmus csakis az anyag gondolaton kívüli létezésének állításával cáfolható. Ezen ne múljon! Bayet, miután azt állította, hogy az anyag elvont

fogalom, a prelogikus gondolkodás maradványa, most azt állítja, hogy az anyag – valóság.

„Ha bebizonyítják, hogy az 1939-es típusú kutatási eszközökkel nem lehet a testcskék helyzetét és sebességét egyidejűleg pontosan megállapítani, ezzel korántsincs bebizonyítva, hogy ez más eszközökkel nem fog sikerülni. De ha mégis bebizonyítanák, ebből senkinek se lenne joga objektív meghatározatlanság fennállására következtetni: mert ha nem tudjuk egy tény helyét meghatározni, be nem bizonyítja, hogy annak a ténynek a valóságban nincs meghatározott helye.”¹¹⁶

A szubjektív és az objektív, a gondolat és a valóság, a szellem és az anyag „régi dualizmusát”, melynek eltűnését az imént a gondolat régészei bánatosan siratták, Bayet vígan feltámasztja, méghozzá annak legvulgárisabb formájában.

Még mindig az indeterminizmus híveiről szólva, ezt írja: „Hogyan téveszthettek össze fizikusok olyan különböző dolgokat, mint a meghatározás képességének hiányát és az objektív meghatározatlanságot?”¹¹⁷

Bayet azonban még ennél is messzebbre megy. A pozitivizmus Hume és Kant nyomán azt állítja, hogy az emberi megismerés áthághatatlan határokba ütközik. Bayet, hogy az indeterministáknak ellentmondhasson, másodszor is megtagadja Auguste Comte-ot:

„De végtére, még az atomfizika talányát tekintve is, milyen jogon változtatnák át a mi jelenlegi tudatlanságunkat a dolgokban lakozó rejtéllyé?”¹¹⁸

Ez Le Roy tétele: „a tények – tények”; ez Bachelard tétele: a tudomány „jelenségtechnika”. Ez az idealista skolasztika tétele. Bayet összekeveri az evidenst a *megszokottal*, s azt az idealista filozófusoknál keresi.

¹¹⁶ Ugyanott, 187. old.

¹¹⁷ Ugyanott, 188. old.

¹¹⁸ Ugyanott, 189. old.

A mechanikus determinizmus lelkes védője elfogadja az idealista oksági elméletet, sőt azt állítja, hogy „Henri Poincaré közreműködik a racionalizmus átalakításában, mivel kertelés nélkül kijelenti, hogy az eddig az ész alkotó elemeinek tekintett axiómák csupán konvenciók.”¹¹⁹

Akkor azonban a determinista elv maga is csak *konvenció*. Vagy e szó használata érdektelen a filozófiában, vagy azt jelenti, hogy az elméletek és a törvények nem a valóság tükröződései. Eszerint a *determinizmus* sem tükrözi a valóságot; tehát nincs determinizmus a valóságban, a gondolaton kívül. Az indeterministák sem mondanak mást, pedig láttuk, hogy az indeterminizmus ócskaság, melynek fennmaradása Bayet szerint azzal a ténnyel magyarázható, hogy „vannak nyugati társadalmainkban begyökerezett vallások, erkölcsök, filozófiák, amelyek az ember szabad akaratát tanítják”.¹²⁰

A dolog úgy áll, hogy a determinizmus és a materializmus együtt jár: nem lehet valaki következetes determinista, anélkül, hogy materialista ne lenne. De Bayet korántsem következetes determinista. Valójában játszik a pozitivisták számára elkerülhetetlen ellentmondásokkal. Egy következetes pozitivista csak hallgathat, mert ha beszél, kénytelen a materializmusra támaszkodva küzdeni az idealizmus ellen, vagy az idealizmusra támaszkodva küzdeni a materializmus ellen. De mint pozitivistának a kettőt egyszerre kell művelnie. Ezért mondhatta Lenin, hogy a pozitívizmus valójában a fogalomzavar szinonimája.

Ámde, ha voltak pozitivisták, akik a teológia és az idealizmus ellen harcoltak, Bayet azok közé tartozik, akik csak azért pozitivisták, hogy a materializmust, vagyis az élő racionalizmust támadják.

¹¹⁹ Ugyanott, 135. old.

¹²⁰ Ugyanott, 177. old.

Durkheim szociológiáját követi Bayet, de ő ennek a tan-
nak csak igen középszerű epigonja. Bármily korlátozottságai
és fogyatékságai legyenek is a tudományos szociológia el-
len harcoló idealista Durkheim módszerének, e szociológiai
iskola együttesét mégsem szabad összetéveszteni azzal a
torzképpel, melyet Bayet rajzol róla. Ezen az iskolán belül
voltak olyan kutatási törekvések és bizonyos szándék arra,
hogy a szociológia tárgyában küzdjenek az obskurantizmus
ellen, amelyet a reakció minden áron fenn akart tartani.

Amennyiben a szociális tényekre vonatkozó tudományos
vizsgálat eszméjéről és ennek az eszmének a reakció ellen
irányuló általános értelmezéséről volt szó, annyiban ez a
szociológia haladó gondolatot képviselt, s a reakció szóvivői
ellen folytatott polémiával nyerte el azt a rokonszenvet, me-
lyet a racionalisták körében élvezett. De mihelyt a módszer
pontos értelmezéséről volt szó, kiderült, hogy éppen a *pozí-
tívizmus* szorította ezt a szociológiát rendkívül szűk korlá-
tok közé. Az a körülmény, hogy Stuart Mill négy módszere
valósággal elkápráztatta, mutatja, hogy voltaképpen elsza-
kadt a modern tudományok fejlődésétől, amelyek szelleme,
azaz a dialektika, mindig idegen maradt számára. Teljes-
séggel a metafizikus módszer hatja át. Vagy ténylegesen ta-
gadja magát a fejlődést, vagy pedig azzal a félenk reformiz-
mussal összeegyeztethető korlátok között fogja fel a fejlő-
dést, melyet belvárosi támogatói vallottak. Ezután már
minden a feje tetején áll a „pozitív szociológiában”. Úgy
véli, hogy akik leginkább támogatják, azok a történelmi
materializmust a „pozitív szociológia” miatt elítélik, holott
éppen a „pozitív szociológia” ítéli el támogatói befolyására
a történelmi materializmust. Nem ez az ellenségesség sar-
jadt Durkheim iskolájából, hanem kutatásai szorultak azok
közé a korlátok közé, melyeket ez az ellenségesség megszab.

A marxista szociológia tagadását nem a „pozitív” szociológia ültette híveinek a fejébe, hanem a marxizmus ellenfelei plántálták Durkheim szociológiájába.

A történelmi materializmus ellen Durkheim szociológiájának egyetlen „érve” az, hogy a marxizmus a tudományos szocializmusba torkollott. A durkheimi iskola, mivel nem akarja elismerni, hogy a szocializmus tudományos lehet, nem ismeri el a marxista szociológia tudományos jellegét. Ez fejeződik ki abban a mindenre ráhúzható képletben, mely szerint az elméleti szempontot el kell választani a normatív szemponttól.

Ez az érv, mely a durkheimi iskolában valóságos dogma lett, már jellegénél fogva bizonyítja, hogy a marxizmust egyáltalán nem ismerik. Egyébként az iskola szabálya általában az, hogy a „materialismus est, non legitur” (a materializmus létezik, nem olvassuk). Sem Durkheim, sem a tanítványai soha meg se próbáltak kicsit is elmélyülten vitatkozni a marxizmussal.

Mindezek az „irracionalitások” adnak magyarázatot a „pozitív szociológia” fejlődésére, jelenlegi hanyatlására és az általa okozott csalódásokra. A történelmi materializmus tagadása arra ítélte, hogy a szociológiában a „kollektív képzetek” és a „kollektív tudat” idealizmusát, majd a filozófiában az idealizmus apológiáját képviselje, illetve új istenbizonyítékot gyártson: a szociológiai bizonyítékot. A tudományos szocializmussal szembeni irracionális ellenségessége arra kényszerítette, hogy *tabunak* tekintse mindazt, ami nem *totem*, s a jelenlegi társadalom életét illetően a vulgáris közgazdászokat és szociológusokat szajkózza. A társadalmi osztályok és harcaik tagadása következtében, valamint idealista magyarázatai és közgazdasági tudatlansága folytán egyáltalán nem tudta megérteni a társadalmat, sem a társadalom fejlődését. Így Durkheim idealista szociológiája szükségszerűen az ellenkezője lett annak, ami saját nyilatkozata

szerint lenni akart. A tudományos szociológiára való törekvés a létező valóban tudományos szociológia eltitkolására való törekvéssé alakult át.

Bayet-nál már csak az utóbbi törekvés van meg. „Arra a forradalomra, melyen a fizika munkálkodik – írja Bayet – az a forradalom válaszol, melyet a szociológia készít elő.”¹²¹

A forradalmat előkészítő szociológia Durkheim szociológiája. „A durkheimi szociológia valóban óriási haladás a comte-ista szociológiához képest”, s „ha szerényebb természetű is, de pontosan ugyanabban az irányban halad, amelyben a fizika”¹²².

Bayet kijelenti, hogy a társadalom létezésének problémája „merőben metafizikai probléma”¹²³, továbbá kifejti, hogy nagy bátorság kellett a szociológiai módszer szabályainak megfogalmazásához, s hogy „a durkheimi iskolának megvolt a bátorsága ahhoz, hogy megértse, miszerint a szociológiai rendszerben minden megoldásra vár, beleértve azt is, ami a legjobban megoldottnak látszik”¹²⁴.

Mindez nagyon jó, ámde a pozitív szociológia immár harminc éve létezik. Mindenki tudja, mit ígért; látni kell, mit tartott meg. De Bayet, mivel „némi rezet és üveget arany és gyémánt” gyanánt készül velünk elfogadtatni, előbb nagy kirohanást tart szükségesnek, s ebben a következőket nyilatkoztatja ki:

„Az így meghatározott módszernek az az előnye, hogy kiveti a szociológia köréből azt a számtalan »kísérletet«, melyek a normatív és a pozitív szempont összezavarásán alapulnak, s amelyek tudományosnak vélik magukat, mert

¹²¹ Ugyanott, 146. old.

¹²² Ugyanott.

¹²³ Ugyanott, 147. old.

¹²⁴ Ugyanott, 149. old.

egy politikai tétel alátámasztására tíz vagy húsz többé vagy kevésbé jól megalapozott tényt hoznak fel. Véget vet annak az értelmi tévelygésnek, mely az emberi tettek területén a metafizikai racionalizmusra ürügyet szolgáltatott.”¹²⁵

Melyek hát ezek a kísérletek, melyik ez az értelmi tévelygés? Hallgatás. Micsoda módszer ez, vitatkozni „de omni et nullo” (mindenről és semmiről)? Minek nevezhetjük ezt az eljárást, mely abból áll, hogy aki alkalmazza, „a tudomány erkölcsére” hivatkozik, és a szociológia történetét adja elő, anélkül, hogy kiejtené Marx nevét, amely még a legreakciósabb politikai gazdaságtani értekezésekben is szerepel. Igaz, hogy Bayet nem beszélhet Marxról anélkül, hogy ne lenne kénytelen ellentmondani neki, másrészt nem próbálhat ellenkezni vele anélkül, hogy a rendelkezésére álló érvek tartalmával nevetségessé ne tenné magát.

Lássuk most a szociológiai forradalmak néhány mintapéldányát. Az első nagy esemény Durkheim tanulmánya az öngyilkosságról.

Tüstént, mondja Bayet, „itt a bizonyítéka annak, hogy meghatározott pontokra vonatkozóan a durkheimi szociológia lehetővé teszi az előrelátást . . . kivéve azt az esetet, ha zavaró jelenség lépne közbe (háború, politikai válság, gazdasági válság) . . .”¹²⁶

Ami ezeket a „zavaró jelenségeket” illeti, a pozitív szociológia lenézi őket. „A szociológia – mondja Bayet – megelőzi a háború okait.”¹²⁷ Ellenben meghatározza az „öngyilkosság-hordozó hullámokat, áradatokat”¹²⁸, melyekre a kapitalizmus esztelenül rá se hederít. Nem fogunk csodálkozni a „szellemi merészség” ezután következő példáin. Bayet

¹²⁵ Ugyanott, 148–149. old.

¹²⁶ Ugyanott, 151. old.

¹²⁷ Ugyanott, 192. old.

¹²⁸ Ugyanott, 200. old.

szerint Lévy-Bruhl „La Morale et la science des mœurs” (A morál és az erkölcs tudománya) c. könyve alapján „kell lemondani az abszolútumról, a minden időben és minden helyen érvényes elvekből összetett igazi erkölcs fogalmáról”¹²⁹. Ugyanígy, Durkheim szociológiája következtében jut érvényre az az eszme, hogy „az örök elvek valójában a változó valóságok változó kifejezései, s hogy az élet megszervezésében éppúgy, mint a világegyetem képének megalkotásában az emberek mindig előre haladhatnak”.

„Tetszik, nem tetszik”, ezek a durkheimi szociológia felfedezései. Bizonyítéka ennek, hogy Marx 1847-ben a „Filozófia nyomorúságá”-ban a következőket írta:

„Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is.

Így ezek az eszmék, ezek a kategóriák éppoly kevésbé örökök, mint azok a viszonyok, amelyeket kifejeznek. Ezek *történelmi és átmeneti termékek*.

A termelőerőkben a növekedésnek, a társadalmi viszonyokban a rombolásnak, az eszmékben az alakulásnak állandó mozgása megy végbe; mozdulatlan csak a mozgás absztrakciója – mors immortalis (a halhatatlan halál).”¹³⁰

Ugyancsak a durkheimi szociológia fedezte volna fel, hogy az ész elvei nem minden ember közös sajátságai stb. De hova akar kilyukadni Bayet ebben a könyvben, amely teljesen elhallgatja az obskurantizmus legerőszakosabb formáját, a faji obskurantizmust? Egyebek közt az alábbi gondolathoz jut el: „Ahhoz, hogy a szó modern értelmében véve igazi gyakorlati racionalizmus lehessen, az kellene, hogy a tudomány erkölcsének diadalmaskodásával az emberi tet-

¹²⁹ Ugyanott, 152. old.

¹³⁰ Marx–Engels Művei. 4. köt. Budapest 1959. 125. old.

tek szociológiai megismerése a politikai technika megújításához szükséges fejlettségi fokot elérje. Messze vagyunk a céltól, mert a szociológia csak most lép be a tudományos korszakba. Ezért mi sem felel meg kevésbé a tudomány szellemének, mint az emberi magatartás hirtelen és totális átalakulásának eszméje.”¹³¹

Tudományon Bayet szociológiája értendő. „Az emberi magatartás hirtelen és totális átalakulásán” a tőkés társadalom átalakulása értendő. Hogy az ilyen átalakulás nem felel meg a Bayet-féle szociológia szellemének, az nem vitás. Biztos, hogy nem tudományos attitűd annak a szociológiának a tagadása, amelyet igazolt „nem az öngyilkosságot hordozó áramlat”, hanem a szocializmus építése a világ egyhatodán. De Bayet könyvében éppen ebből a tagadásból fakad minden. Amikor azt állítja, hogy a „szociológiában minden megoldásra vár”, tulajdonképpen a valóban tudományos szociológia létezését akarja tagadni, olyan gyakorlati okokból, melyeket mindenki könnyen kitalálhat.

Ami a racionalizmust illeti, a kérdés az, hogy megtudjuk, mit kell valóban eldönteni, egészen világosan, tudományos módszerek szerint. S világos, hogy a racionalizmus csak akkor lehet *modern*, ha nem ismer el más imperatívuszt, mint a tudományt, és hogy a modern racionalizmus az, amely valóban a tudomány és a filozófia haladásának szintjén áll. Csakis egy ilyen racionalizmus teszi lehetővé, hogy teljes hatékonysággal vigyük a szükséges harcot az obskurantizmus ellen.

Ezeket a problémákat e tanulmány második részében szándékozunk közelebbről megvizsgálni.¹³²

¹³¹ *Albert Bayet: Qu'est ce que le rationalisme?* 212. old.

¹³² Mint jeleztük, a második rész kézírata Georges Politzer letartóztatásakor elveszett. – *Szerk.*

A vak barlangjában

A jelenkori obskurantizmus krónikája¹

„Mégis ez a bölcselkedési mód igen kényelmes azokra nézve, kik csak középszerű elméjűek, mert azok a megkülönböztetések és elvek, melyekkel élnek, annyira homályosak, hogy oly bátran szólhatnak minden dologról, mintha tudnák is e dolgokat; amit mondanak róluk, azt a legjelesebb eszűek s legokosabbak ellen is megvédhetik, anélkül, hogy az embernek módjában állana őket meggyőzni; ebben véleményem szerint ahhoz a vak emberhez hasonlítanak, ki, hogy kára nélkül megverekedhessék valakivel, aki lát, azt egy igen sötét barlang aljára vezeti.”²

Azok a szavak, melyeket Descartes a vak barlangjáról mondott, ma rendkívül időszerűek. Olyan vonással jellem-

¹ La pensée, 1939 július–augusztus–szeptember.

² Descartes: Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. 59. old.

zik a skolasztikát, mely nemcsak a középkori skolasztikára – ez a XVII. században már haldoklott –, hanem minden skolasztikára áll.

„A skolasztika kifejezése – írja Gilson – a gondolatban inkább bizonyos fajta filozófia eszméjét kelti fel, semmint annak a helynek, sőt csupán helyiségnek a filozófiáját, amelyre ráruházták.”³

A skolasztika valóban nemcsak „a középkori skolasztikát” vagy „a középkori skolasztika jelenkori maradványait” jelenti, hanem régi, a történelem által meghaladott eszmék rendszerét, amely az új ismeretek és eszmék elleni harcban skolasztikává fajul, s megtalálhatjuk benne a hanyatló skolasztika eljárásait: a vakokat és barlangjukat. Ma is van éppúgy, mint a XVII. században egy régi világ, amely meg akarja akadályozni egy új világ születését. Komplex skolasztikája van, melyben a feudális örökség mellett sajátos elemek szerepelnek. A tomista skolasztika mellett létezik és vele összefügg az idealista skolasztika: igazi skolasztika ez, mely a tudomány és a filozófia fejlődése által meghaladott eszmék rendszerét védelmezi. Ezért skolasztika, a szó pejoratív értelmében; ezért vannak barlangjai és vak hívei.

A vak barlangjához hasonló módszer létezésére elég két példát felhoznunk: az egyik Bergson, a másik Gabriel Marcel, aki másolja Bergsont minden pontban, kivéve amelyben egy még régebbi skolasztikát variál.

A bergsonizmus, minthogy a kritikával szemben különösen sebezhető, kitalált egy eszközt, mellyel biztonságba helyezheti magát. A bergsoni iskola képviselői kijelentették, hogy a bergsonizmust nem szabad *kívülről* kritizálni, *belülről* kell bírálni. „Rokonszenvvvel, lelkesedéssel” kell kezdeni, vagyis *azzal kell kezdeni, hogy leszállunk a barlangba.*

³ Gilson: La Philosophie au moyen âge (A filozófia a középkorban). Payot 1925. 7. old.

Most pedig lássuk Marcel urat.

Egy napon a következőket jegyzi fel: „Tegnap A. abbéval Thérèse Neumannról beszéltem. Ma reggel kétségbeesve gondoltam arra a visszautasításra, mellyel a racionalisták az ilyen tényekre reagálnak . . .”

Az ilyen tények és – általánosabban véve – a szent szövegek igazának elismertetése végett a következő eljárást alkalmazta:

„Egészen bizonyos – mondja Marcel –, hogy mihelyt *a priori* lehetetlennek tartjuk a csodákat, egy negatív szövegmagyarázat érvelései elvesztik minden értéküket, sőt lényegében gyanússá válnak.”

Ha nem akarunk gyanússá válni, eleve nem szabad lehetetlennek tartani a csodákat; azt kell gondolni, hogy lehetségesek. Azután lehet vitatkozni. Ami az *a priori*t illeti, ennek rendeltetése a megfélemlítés. A csodákat ugyanis a kísérleti tudományok alapján, tehát *a posteriori* és nem *a priori* tartjuk lehetetlennek.

Ez a módszer némileg tökéletesítve jelenik meg újból a „Nouvelle Revue Française” 1939. június 1-i számában „Désespoir et philosophie” (Kétségbeesés és filozófia) címmel.

A közlemény Jean Wahlnek igyekszik megmagyarázni, mi is igazában az egzisztencializmus. Wahl tett ebben az irányban egy kezdeti lépést, mivel kierkegaardianus, és írt egzisztencialista költeményeket. Ez helyes, mondja Gabriel Marcel. „A filozofálás módja” legyen egzisztencialista, s a filozófusok írjanak költeményeket. Valóban: „. . . minél inkább egzisztencialista a filozofálás módja, annál inkább megközelíti ez a költői lényegű alkotást, s annál kevésbé foghatjuk fel, ha nem vettünk előzetesen vele együtt részt abban a radikális élményben, mely meghatározásánál fogva nem megy át teljesen az objektív kifejezésekbe, hanem ezeket irányítja és áthatja”.

A radikális élmény stb. – a *hit*. Ez az egyetlen eszköz, mely valakit vagy valamit igazán egzisztencialistává tehet.

„Nincs más mód az olyan filozófia számára, mely méltó a nevére . . . csak az, hogy utat törjön – minden akadályon át, melyet az ember ma felhalmoz, hogy önmagát gátolja – egy reménységhez, mely csak akkor lesz igazán új, ha valamennyi közül a legrégibb lesz, az, amely egy a keletkezéssel és amely nem huny ki véglegesen addig, amíg marad egy hűséges lélek, hogy őrizze az élő isten föltétlen ígéretébe vetett hitét.”

A hit közönséges hirdetője ezt mondja: az egyházon kívül nincs üdvösség. De Gabriel Marcel filozófusokhoz fordul. A valláshoz való visszatérésből ezért „radikális élmény” lesz, melyben „előzetesen részt kell együtt venni”. Az „Ego sum via, veritas et vita” (Én vagyok az út, az igazság és az élet) pedig így változik: „Én vagyok az igazi egzisztencializmus”. S aki a misztika nyomására elfogad egy filozófiát, azt fogja mondani, hogy egy filozófia alapján választotta a misztikát. A dolgok közti valódi viszony ezúttal megint fordítva tükröződik az idealisták fejében.

Gabriel Marcel játszik Wahllal. Miután megdicsérte „kétségbeeséséért” és egzisztencialista költeményeiért, azt mondja, hogy „ellentmondást rejt szívében az olyan álláspont, amilyen Jean Wahlé”. Wahl „hiperkierkegaardianus”, lelkesedik Kierkegaardért, de nem helyesli elég nyíltan a fideizmust. Ilyenformán elvágja „a »Félelem és rettegés« szerzőjét bizonyos evangéliumi hagyománytól”. Olvasóját „rendkívüli bizonytalanság állapotába” meríti. S Marcel úr még biztatja: legyen igazán bátor, járja végig az utat . . . az egzisztencializmusig: „Ha Nietzschével egyetértünk abban, hogy van hősi gondolat és az önálló irányban működik, egyszerűs mind azt is el kellene ismerni, hogy a nem alkalmazkodásra spontán módon hajló szellem számára az igazi bátorság az lenne – nem mondom, hogy vesse magát bele va-

kon a hitbe, e szó naiv értelmében véve, de hogy a lehetséges helyeslés, a túlemelkedés irányába helyezkedjék.”

Egy Sorbonne-professzornak nem mondja az ember: *keresd az üdvösségedet!* Azt mondja neki: *légy!* (e szó egzisztencialista értelmében). Azután megmagyarázza, hogy ez az álláspont nem tartható, de elég tapasztalata, elég politikai érzéke van ahhoz, hogy a kritikai szellem haláltusáját tiszteletben tartsa. Nem arról van tehát szó, hogy „vakon bele vessük magunkat a hitbe, e szó naiv értelmében véve”. Természetes, hogy nem kívánja a dogmák határozott helyeslését. Hadd idealizálja a filozófus a maga bukását, ahogy tudja; képzelje el, ha akarja, *a tudat* végső és legfelső *kitágulásának*; *a reflexív elemzés* döntő lépésének; hadd beszéljen, ahogy tud, *aktusról* vagy *létről*, *részvételtől* vagy *jelenlétről*, *megismerhetetlenségről* vagy *megismerésről*, *szituációról* vagy *gondolatról*; mondjon *egzisztenciát* *lét* helyett, *fenomenológiát* *theophania* helyett, csak kezdjen – persze még nem hinni, hanem „egy lehetséges helyeslés irányába” helyezkedni. Ha bizonyos időt eltöltött ebben az irány-szituációban, még mindig ráérnek megmagyarázni neki, hogy ez nem igazi szituáció, hogy ellentmondás rejlik az ilyen álláspontban stb.

Emlékezzünk az „egyetemi idealisták” ballépésére. Mennyire örültek, amikor arról volt szó, hogy a tudomány és a materializmus ellen beszéljenek!

Most, miután úgy felfújták az immanenciát és az immanenset, egyszerre lefújják. Mit is kezdünk a ti satnya immanenciákkal? – mondják *a transzcendensek az immanenseknek*.

A IX. nemzetközi filozófiai kongresszuson egy olasz beszámoló idézte az alábbi szakaszt – a filozófiai demagógia mintapéldányát – a „Metafizika programja” c. írásból, mely az „Alliotta úr vezetésével és számos szakadár idealista

közreműködésével megindított »Logos« című folyóirat új sorozatának” első oldalán jelent meg: „A transzcendencia elfojthatatlan maradéka, melyet az idealista rendszerek a gondolon túli minden léttel szemben érzett szent borzadályuk ellenére megőriztek magukban, nyilvánvaló bizonyítéka annak, hogy a Valóság mérhetetlenül nagyobb a mi szellemünkénél. A köröttünk dúló mélységes harcok, a rossz engesztelhetetlen erői, melyet hasztalanul próbáltak egy szubjektív dialektika [!] ritmusába fullasztani, szembefordulnak a világ alkotójának és uralkodójának kikiáltott emberi gondolat göggyével. A szemünk előtt zajló és lelkünk legmélyéig rezgő történelem fellázad egy olyan logika szabályai ellen, amely mindent elsimít a kategóriáiban. Hivatva vagyunk arra, hogy cselekedjünk a világban, ahol gondolatunk kétségtelenül sokat tehet és kell is tennie, de ahol más, végtelen energiák is működnek; ahol egy nálunknál magasabb hatalom nyilatkozik meg. Térjünk tehát nyíltan vissza a metafizikához.”⁴

Világosan értésére adják Brunschvicg úrnak, akit ebben a közleményben név szerint szóba hoznak, hogy az „Ichheit überhaupt” csak azt a célt szolgálja, hogy fenntartsa a helyet Ábrahám istenének.

Az egzisztencialistákat illetően ez a körülmények folytán gyorsabban megy. Felhívják őket, hogy alig néhány év múltán csatlakozzanak nyíltan a törvényesített misztikumokhoz, vagy inkább a misztikumok törvényesítőihez.

Gabriel Marcel azonban nem fejezte be az egzisztencializmus lényegének feltárását. Mint egy beszámoló mondja, Marcel „bevezeti több író néhány tanulmányát, és védelmébe veszi a tényérjöslást *annak az intellektuális visszanyerésnek az óriási műve nevében, mely szemünk láttára lassan-*

⁴ A IX. nemzetközi filozófiai kongresszus jegyzőkönyve. VIII. köt. 238. old.

ként épül a szerencsésen összeomlott szcientista dogmatika romjain”.

Marcel valójában fordító. A bergsoni „belülről” az ő tol-
lában „együttes részvétel”; Brunetière kijelentése „a tudomá-
ny csődjéről” nála a „szerencsésen összeomlott tudomá-
nyos dogmatika”; s ha Bergson a lélekvándorlás mellett
emelt szót, Marcel a tenyérjóslást védelmezi. A fizika, a ké-
mia, a biológia nem egyéb, mint dogmatika; de a dogmati-
ka, a spiritizmus, a kiromantia, ez a hiteles és biztos böl-
csesség.

A „visszanyerés” találóan megválasztott kifejezés. Való-
ban vissza akarják nyerni a sötétség számára a lelkeket,
hogy a testeket visszanyerjék a rabszolgaságnak.

*A „Pensée” első „élményére” vonatkozó
fenomenológiai észrevételek
az egzisztencialisták körében*

Az obskurantizmus szóvivőinek a „Pensée” c. folyóirat
íránt tanúsított magatartása igen tanulságos.

A jelenkori idealisták, vetélytársaik és követőik évek óta
teljes magabiztossággal és önelégültséggel szónokolnak. Azt
mondják, birtokában vannak a végre fölfedezett filozófiai
igazságnak, s ezért állnak a helyzet magaslatán. A „reflexív
analízis” eredménye helyezte őket oda. Diadalt arattak a
tudományon. Diadalt arattak a racionalizmuson. Diadalt
arattak a materializmuson. Pontról pontra megcáfolták eze-
ket a tanokat. Meghaladták azokat részleteikben és egé-
szükben. S ha valaha is eszébe jutna valakinek, hogy ezeket
az evidenciákat kétségbevonja, meglátjuk majd, hogyan
tudják a *felvilágosultak* lehangeregni az *eszteleneket*.

Csakhogy az obskurantisták nem tudnak megverekedni
napfénynél. Ez ma éppúgy áll, mint Descartes idejében.

Egy olyan régi, elavult gondolat, amely még létezik, de már nem reális, csak a ravaszság, a szofizmak és a képmutatás légkörében élhet. Szellemi hatóerejét nem abból meríti, amit tud, hanem abból, amit a többiek nem tudnak.

Az obskurantisták tehát kerülnek a lényegre vonatkozó vitát, és elterelő hadműveletekre törekszenek. Ez kiderül már az első visszhangokból, melyeket a „Pensée” a vak barlangjában keltett.

Az „Esprit” c. folyóirat odáig megy, hogy a „Pensée”-t „175 oldalas közútnak” nevezi.

Ezt a vallomást azonban néhány tájékoztató sor követi, s ezt az alkalmat felhasználják arra a kijelentésre, hogy a fasiszmus az „alkotó és központosító ész” „utolsó helyreigazítása”, a „metafizikai neheztelés” „működésbe helyezése”, melynek oka „a világosság az űr által”.

Nem sikerül minden obskurantistának az obskurus beszéd. „A világosság az űr által”, ezzel a kifejezéssel a felvilágosodás filozófiájára gondolnak, mely elűzte a misztikát a tudomány segítségével. Szóval ez volna felelős a barbársáért. A teológusok régi vesszőparipája: isten nélkül nincs erkölcs, s misztika nélkül nincs civilizáció. De akkor miért akar a fasiszmus *szintén* misztikát adni a népnek?

Az „Esprit” cikkírójának, úgy látszik, nagyobb gondja, hogy a fasiszmust idealizálja, semmint hogy leleplezze.

Bizonyos értelemben a fasiszmus valóban „neheztelés” műve. De ez a neheztelés nagyon is *fizikai*: a tőkés oligarchia haragja a néptömegek iránt, amelyek meg akarnak szabadulni tőle. Profiton alapuló és ennél fogva az *anyaghoz kötött* neheztelés ez, melyet az „Esprit” cikkírója egy metafizikai neheztelés rangjára emel.

Az is igaz, hogy a fasiszmus mögött „alkotó” és központosító hatalom áll, ezek a trösztök, amelyek ténylegesen „alkotnak” és centralizálnak. De a bergsoni szóhasználat ügyes kezelésével a trösztök oligarchiája az ész álruhájában jele-

nik meg, tehát újfent idealizáltan. Milyen tanulságos az emberi egyént lábbal tipró fasizmusnak ez az eszményítése abban a folyóiratban, mely azt állítja, hogy az emberi egyén jogait védi!

Az „Esprit” cikkírója elfelejtette a gyakorlati következtetéseket leszűrni figyelemre méltó elméletéből. Ha a felvilágosodás terjedése helyt adott a fasizmusnak, akkor a fasizmus elkerülése végett az obskurantizmusra van szükség? Mint látjuk, igen nehéz az emberi egyént megvédeni, ha csupán eszköznek tekintik.

*

Ha Gabriel Marcel és barátai már ellene vannak az immanenciának, ez korántsem gátolja őket abban, hogy ne melegítsék fel az immanencia régi kliséit, amikor a materializmus elleni harcról van szó. Ez kitűnik a „Pensée”-ra vonatkozó kis közleményből, mely a folyóiratok folyóiratában, az NRF-ben (Nouvelle Revue Française) jelent meg, ugyanabban a számban, mely a „Kétségbeesés és filozófia” c. cikket tartalmazza. Ennek a kis közleménynek az a célja, hogy irányítsa az olvasó tudatát; ne tájékoztassa, hanem *tájékoztítás nélkül irányítsa*. Ez ennek a lapnak a szokása.

„Langevinnek egy jó cikke” – írják. Miről? *Csönd*. A cikkíró, ha megmondaná, hogy Langevin az új fizikai felfedezések idealista meghamisítását cáfolja, nem helyeselné ezt a cikket az egzisztencializmus elítélése nélkül. S nem védheti meg az egzisztencializmust anélkül, hogy Langevin cikke ellen ne polemizálna, erre viszont nem képes. Tehát hallgat.

„A filozófia és a mítoszok” c. írásról ezt mondja: „elmélekedések . . . az egzisztencializmus ellen: meglehetősen naivak”. Semmi egyéb, csak az egzisztencializmus ellen. Nem

volt benne szó pl. Rosenbergről, sem általában az obskuran-
tizmusról. Jobb, ha az olvasó ehhez tartja magát.

Ki kell munkálnunk a kérdést – mint Heidegger mondja.

A naivitásnak elvben nagy fenomenológiai és egzisztenciális értéke van. Volt már nagy dinamikus értéke is. A filozófiából érettségiző diákok az idén Párizsban azt tanulták, hogy Bergson szerint a filozófia „nem más, mint az az elhatározás, hogy naivan magunkba és magunk köré nézünk”. Jelenleg a kierkegaardianusok és a hiperkierkegaardianusok a *naivitás hiányát* a romlottság forrásának tekintik, Gabriel Marcel pedig azt ajánlja nekünk, hogy küszöböljük ki az ellenvetés képességét.

Ezúttal azonban kritikusunk a naiv megjelölést dinamikatlan és preegzisztencialista értelmében használja. Naiv helyett „naiv realizmus” értendő. Az NRF itt valójában azt a régi klisé ismétli meg, mellyel az idealisták a materializmus ellen élnek. A materializmus szerintük naiv. Naiv realizmus.

Ilyen naiv realizmusnak tartják az idealisták a külvilág realitásának állítását. Először a „józan ész”, majd a tudósok és a materialista filozófusok naiv realizmusának.

Ám az idealisták itt is a visszájára fordítják a dolgok közti igazi viszonyt: a „naivitás” szerintük nem abban rejlik, hogy valóságosnak állítjuk azt, ami nem valóságos, hanem abban, hogy azt tartjuk valóságosnak, ami valóságos; nem az a naiv realizmus, ha a természetet mitológiai lényekkel népesítik be, hanem az, ha a természetet mitológia nélkülinek látjuk. Az ő szemükben kritikus csak az idealista. Az idealizmus annak az embernek a filozófiája, aki gondolkodott, a materializmus annak az embernek a filozófiája, aki nem gondolkodott.

„Minden embernek, aki a rendszeres gondolkodást még nem kísérelte meg, a józan ész hiedelmeit kell osztania. Az ilyen ember elsősorban *empirista*: úgy véli, hogy a valóság-

ról minden ismeret az érzékek útján adódik, és az érzékeknek kell minden ismeretet számunkra megadniuk. Ez az ember egyszersmind realista, sőt materialista . . .”

Így írt Le Senne 1925-ben „Introduction à la Philosophie” (Bevezetés a filozófiába) c. írásában, s ez épp eléggé bizonyítja, hogy kliséről van szó.

Aki még nem gondolkodott, úgy véli, hogy a valóságról minden ismeret az érzékek útján adódik. S aki gondolkodott, az úgy véli, hogy ismereteinknek más forrásai is vannak: pl. a kinyilatkoztatás.

A naiv realizmus mítoszát, mely a materializmus ellen irányul, tulajdonképpen Berkeleytől vették; ő próbálta bizonyítani, hogy az anyag objektív valóságának állítása csak szívós előítélet, a tudatlanok babonája.

Amikor dicséri a naivitást, akkor mondja meg az obskurantizmus igazában azt, amit akar. Változatos formái valójában meg akarják akadályozni az emberi tudatot abban, hogy különféle „naivitásait” túlhaladja. Vissza akarják téríteni legnaivabb fejlődési szakaszaihoz: a mitológia, a spiritizmus, a tenyérjósítás naiv realizmusához. Ezért szónokolnak a naivitásról, az egzisztencialista gondolatról, a közvetlen adottságokról, vagy – mint Rosenberg – a vértisztaság primitív ártatlanságáról. Ezért harcolnak a tudomány ellen, melynek története a naivítás felszámolásának szakaszait tükrözi.

Az obskurantizmus azonban kénytelen a misztika iránt különféleképpen fogékony körökhöz fordulni. Ez a magyarázata annak az eljárásnak, hogy a kritika és a naivítás mellett egyaránt szót emelnek.

Mindenekelőtt ügyesen azoknak hízelegnek, akik már meginogtak, de még nem küszöbölték ki ellenvetési képességüket. Kritikusnak kell lenni mindvégig, mondják nekik. Kritikával kell nézni a tudományt is, bátorsággal, nehogy gyáván felüljenek a „szcientista dogmatikának”. Ily módon

teszik meg az első lefelé irányuló lépéseket. S ezután a kritikai szellem további lépései előtt rázendítenek a naivitást dicsőítő himnuszra.

Hallgassuk meg Gabriel Marcelt: „Alapjában véve, az evangéliumi elbeszélésekkel szembeni kritikai álláspont mögött az a velejáró állítás rejlik, hogy a dolgoknak nem kellett »így« történniük. Más szóval, belsőleg fogalmat alakítottunk ki arról – s ez valóban önteltség és bámulatos ostobaság –, hogy milyennek *kellett volna* lennie a kinyilatkoztatásnak. Azt is igen határozottan érzem, hogy ebben a kritikában mindig megvan az a gondolat, hogy ez nem lehet igaz, hogy tehát itt bizonyára hézagok találhatók, ellentmondások stb. Úgy vélem, hogy az egyéni tudatnak ezt a bíraskodását elvében kell visszautasítani. Legalább az evangéliumi szó nevében: legyetek olyanok, mint a kis gyermekek. Magasztos szó, de tökéletesen érthető mindenki számára, aki hisz az érettség bizonyos belső értékében.”

Az „érettség belső értékének” ez az eszméje Rosenbergnak is tetszett. „Az életnek egy látomása – írja Rosenberg – sokféleképpen ábrázolható. Először ez mitologikus-misztikus módon történik. Ekkor a világ világosan megragadott törvényei és a lélek parancsai személyiségekként jelennek meg, amelyeknek örök interpretációs értékük van, ameddig még él a faj, mely őket teremtette. Ezért Siegfried élete és halála örökös lét... Hasonló igazságtartalmat mutatnak fel a német mesék is, amelyek időtlenek, és csak érett, eleven lelkekre várnak, hogy újra kivirágozzanak.”⁵

Ezúttal az érettség kritériuma a német mesék örök igazságához, jobban mondva, a fajelmélethez való ragaszkodás.

Szeretetre méltó kritikuskunk az NRF-ben csak úgy mellékesen és úgyszólván bizalmasan meg akarta sugni az olvasónak, hogy köztük és közöttünk tulajdonképpen nincs konf-

⁵ Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 645. old.

liktus. Bennünket csak lelki strukturális kérdés választ el egymástól – bizonygatja –, s a „Pensée”-t illetően ez az ügy csupán tipológiai természetű, s azon múlik, hogy a „naivak” félreismerik a „hozzaértőket”. Ilyenformán az egzisztencialista sülylesztőben eltűnik a vita lényege: az antagonizmus, a materializmus és az idealizmus, a tudomány és a misztika, a racionalizmus és az obskurantizmus között. *A kérdést nem teszik fel*, gondolta kajánul Gabriel Marcel barátja. A kérdést azonban feltették, és továbbra is felteszik.

Igaz, hogy vannak olyan emberek is, akik szerint az obskurantizmus elleni harc *naiv*, mert naivitás küzdeni az ellen, ami végzetes. De már tudjuk, hogy a kritikai szellemnek ez a fajtája valójában a müncheni szellemmel azonos. Felismerhetjük az NRF-ben.

Bergson nyolcvanéves

Bergson úr betöltötte a nyolcvanadik évét. Születésnapja ügyszólván észrevétlenül múlt el. De csak Labriola, és aki az „Évolution créatrice” (Teremtő fejlődés) szerzőjén kívül nem ismer más filozófust, csak az ilyen ember magyarázhatja ezt a közönyt azzal, hogy a filozófia csekély érdeklődést kelt. A közöny valójában a bergsonizmust érinti, amely már-már feledésbe megy.

A bergsonizmus nagy ígéretekkel kecsegtette a filozófia híveit. Mindent ígért, amit csak a filozófia ígérhet. Főképp pedig azt ígérte, hogy új filozófiát nyújt.

Le Roy, Bergson tanítványa, 1903-ban „Une philosophie nouvelle” (Egy új filozófia) c. és Bergsonnak szentelt broszúrájában így írt Bergsonról: „Él ma egy filozófus, akinek a neve mindenütt elhangzik, akit a szakemberek, még ha vitatkoznak vagy ellenkeznek is vele, a legnagyobbakhoz hasonlítanak, s aki – épp annyira író, mint gondolkodó lévén

– a kifejezésbeli sorompók konvencióját megdöntve kulcsot talál ahhoz, hogy az iskolákon kívül és belül olvassák írásait.”

A bergsonizmus föllendülésének és letűnésének megértése végett tanulmányozni kellene nemcsak a francia filozófia történetét, hanem a legutóbbi fél évszázad francia történelmét is.

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy huszonkilenc évvel az után a proklamáció után, amelyben Le Roy az új filozófia eljöveteletét beharangozta, a bergsonizmus útja a „Matière et mémoire” (Anyag és emlékezet) c. munkában kifejtett agy nélküli gondolattól a „Deux sources de la morale et de la religion”-nak (Az erkölcs és a vallás két forrása) lélek-vándorlásához vezetett.

Bergson a gondolat keletkezéséről szólva ezt írta: „Azok, akik tagadták Comte pozitivizmusát és Spencer agnoszticizmusát, nem mertek odáig menni, hogy a megismerés viszonylagosságának kanti felfogását is kétségbevonják.”⁶ Holott kétségbe kellett volna vonni ezt a viszonylagosságot, mert megállította a metafizika föllendülését.

Ez igaz is abban az értelemben, hogy Bergson valóban annak a filozófiai reakciónak a „tengelyébe” helyezkedett, amely a XIX. század utolsó évtizedeiben és kivált a kommun után Franciaországban is kibontakozott. Ennek a filozófiai reakciónak a továbbvitele a bergsonizmus.

Ravaisson, Lachelier, Boutroux irányvonalát folytatja Bergson. De nála már nem a tudomány és a vallás összekötéséről van szó. Az idealizmus agresszívebbé vált. Már nem szorítkozik a tudomány szárnyainak nyesegetésére: pert indít a tudomány ellen, s ezt a pert állította Bergson a filozófiája előterébe.

⁶ Bergson: La pensée et le mouvant (A gondolat és a mozgó). 29. old.

Bergson, hogy a tudományt perbe foghassa, és a maga „metafizikáját” megszerkeszthesse, bőven merített az irracionális arzenáljából, amely már a XIX. század első felében kikovácsolta fegyvereit. Filozófiai síkon a kanti relativizmus tagadását és a „metafizika fellendülését” azzal magyarázta, hogy az intuitív megismerés túlhaladta a diszkurzív megismerést.

Más filozófusok, Bergson előtt és vele egy időben, a neokantiánusok sorában szintén munkálkodtak „a megismerés viszonylagosságának” túlhaladásán. De ezek az ortodox dogmákat kínálták. Bergson a legfőbb teológiai témákat újíttotta fel, mint pl. a lélek halhatatlanságát, de nem ragaszkodott a dogmák betűjéhez. Átvette az irracionalizmust, de nem kötötte nyíltan a hit formuláihoz. Misztikáját ezáltal elfogadhatták azok, akik világiak lévén nem akartak nyíltan az egyházhoz csatlakozni, de ahhoz nem voltak eléggé világiak, hogy ne féljenek a materializmustól. Bergsonnak, hogy olyan misztikát fabrikáljon, amely azt a látszatot keltetheti, hogy nem lép vissza a vallásig, azokon a témákon kellett lovagolnia, amelyeket később a messzebbre visszalépni szándékozó misztikusok karoltak fel.

Elméleti szempontból Bergson idealista, mert tagadja a gondolatot az agyban, hogy az agyat helyezze a gondolatba. Filozófiájának sarkpontja a materializmus elleni harc. De, miként annak a filozófiai reakciónak majd minden képviselője, amelyhez ő is tartozik, nem mutatkozott nyíltan idealistának. Álcázni igyekszik az idealizmus és a materializmus közti ellentétet, valamint ennek az ellentétnek a különféle vonatkozásait. Ez a célja annak az ellentétnek, melyet a *statikus* és a *dinamikus* között konstruált, szintúgy a többi bergsoni ellentétnek, mint pl. az ellentét a mechanikus és az eleven között, a befejezett és az alakuló, a felszíni kéreg és a mély valóság, az elvont és a konkrét között.

Ezeknek az ellentéteknek további rendeltetése az irracionálisizmus és a misztika mindenkori eszményítése.

Ebből következik, hogy elvtelenül alkalmazza őket, s így ezek hovatovább már csak olyan frazeológiát alkotnak, amely – miután a filozófiai reakció eszményítésére szolgált – más célokra is felhasználható.

Bergson úr ezt maga is demonstrálta. A Jog-, Állam- és Társadalomtudományi Akadémián a háborúról szólva, 1919. január 21-én a következőket mondotta: „Egyfelől ez a felszínen mutatkozó erő volt, másfelől a mélyben rejlő erő. Egyfelől a mechanizmus, a befejezett dolog, mely nem javítja önmagát; másfelől az alkotás élete, hatalma, mely minden pillanatban alakul és újjáalakul. Egyfelől az, ami elhasználódik, másfelől az, ami nem használódik el. A gépezet valóban elkopott. Hosszasan ellenállt, lassanként megdőlt, majd hirtelen eltörött.”

Bergson úrnak bizonyos számú kész párhuzam lápujt a tarsolyában, s ezeket ilyenképpen *mechanikusan* ráillesztette a dolgokra és az eszmékre. Filozófiai módszerének ez a lényege.

Ezért ismételhette meg Rosenberg a bergsoni beszédet. Csakhogy ezúttal a hitleri Németország szerepelt a mélyben rejlő erőként, mely nem használódik el, s Franciaország, a demokrácia a mechanizmusként, a befejezett dologként, mely nem javítja meg önmagát, mely elhasználódik stb.

Bergson a tudomány ellen folytatott pörének és a legalább részben általa kikovácsolt tolvajnyelvnek köszönheti azt a rokonszenvet, melyet a filozófiai reakció és a reakció valamennyi formája iránta tanúsít. Ezért a reakció hálával adózik neki, és ezt rendszerint ki is fejezi: hiszen Bergson az obskurantizmus előkészítésén munkálkodott. Le Senne ezt írta: „Tehát nemcsak helyeselni, hanem csodálni is kell a bergsoni filozófiát, amely nélkül nem lett volna lehetséges a totális tapasztalat előmozdítására irányuló újabb kísérle-

tek egyike sem, nem lett volna lehetséges sem az »Erlebnis« [élmény] fenomenológiai vizsgálata, sem az emocionális szándékosság Scheler-féle elmélete, sem Heidegger egzisztenciális analitikája.”⁷

S Le Senne még megjegyzi: „kivált olyan időben, amikor a tudomány művei fokozták a tárgynak a szellemre gyakorolt nyomását, Bergson rendkívüli erővel segített útját állni annak, hogy a tudat a struktúrákká szilárdult meghatározásokban gyötrődjék”.

Brunschvicg szintén a materializmus és a tudomány – a XIX. század! – elleni küzdelemben látja Bergson érdemét. Művét így méltatja: „A magunk részéről, s abban a mértékben, amelyben valóban követni tudtuk belülről az ő filozófiáját, csak le kell aratnunk annak a gyümölcsét, hogy ez a filozófia döntően szakított a XIX. századdal.”

Egy haladó filozófia mindig maradandó, korlátai ellenére is, mert folytatódik a gondolat további fejlődési szakaszaiban, amelyek ezt a filozófiát túlhaladják. Ezért szeretjük még mindig Descartes-ot. Ezért tanulmányozzuk újra a XVIII. század materialistáit, akiket Brunschvicg és Bergson mindörökre feledésbe merült filozófusoknak véltek.

Egy reakciós filozófia azonban csak percekig él. A bergsonizmus ma pályafutásának végére ért. Bergson határozatlan misztikája már nem elég: az egyház hivatalos csatlakozást követel. A reakciónak már nemcsak az a problémája, hogy a tudományt lejárassa, hanem a cselekvést is meg akarja bénítani: előnyben részesíti a kétségbeeséssel és lemondással telt egzisztencialista misztikát, főképp pedig a „XX. század mítoszá”-nak „élményét”.

Ami a francia filozófiát illeti és döntő szakítását „a XIX. századdal”, ez a filozófia lázad az obskurantizmus ellen. Bergson úr 80. születésnapja egybeesik a francia racionalizmus új föllendülésével.

⁷ *Le Senne*: *Obstacle et valeur*. 32. old.

A Jog-, Állam- és Társadalomtudományi Akadémián Lucien Lévi-Bruhl utóda Albert Rivaud lett. 23 szavazattal választották be a Parodi úrra esett 9 szavazat ellenében.

Rivaud-t mindig őszintétlen bovaryzmus jellemezte. Mindenhez hozzányúlt: filozófiához, diplomáciához, közgazdaságtanhoz stb. Ami mondanivalója volt az egyik vagy a másik téren – mint pl. „*L'Être et le devenir*” (A lét és a levés) c. dolgozatában – azt a szakemberek középszerűnek minősítették. De a filozófusok előtt a diplomáciát juttatta kifejezésre, a diplomaták előtt a közgazdaságtudományt, a közgazdászok előtt a filozófiát, és így tovább.

Tudatlansága a Németországról írt könyvében tetőződött. Elemista színvonalon megírt, történelmi, közgazdasági és társadalmi logikátlanságoktól hemzsegő dolgozatában Rivaud erősítette azt a tételt, mely szerint a náci obskurantizmus a német gondolat igazi megnyilvánulása. Ez tudvalevőleg a hitlerista propaganda hivatalos tézise. Ennek elfogadásához természetesen semmit sem szabad tudni Németországról, a felvilágosodásról, a német klasszikusokról, s tejében becsületszóra mindent el kell hinni Rosenbergnek.

Rivaud úrra mindez áll. Választása újabb tény, mely az obskurantizmus elleni harc szükségességét mutatja. Mert csakis az obskurantisták szorgoskodása és cselszövése vihet győzelemre Rivaud jelöltségét, Rivaud úr pedig mostantól a „Capital” [Tőke] c. pénzügyi folyóiratban az aláírása mellé odabiggyesztheti: „az Akadémia tagja”. Nem kell hozzáfűznie, hogy ennek a címnek az árfolyama még esik.

⁸ „Méltó, méltó vagy belépni . . .” – Ford.

Olvasóinkat bizonyára érdekli, milyen tételek szerepelnek a filozófia érettségi vizsgán az idén, a francia forradalom százötvenedik évfordulójának esztendejében.

Párizsban a következő három tétel szerepelt:

„1. Magyarázza és értelmezze egy jelenkori filozófus következő eszméjét: »A világ az emberi valóság részét alkotja, jóllehet felöleli egyúttal mindazt, ami létezik és különösen az emberi valóságot.«

2. Mit gondol Bergson következő meghatározásáról: »A filozófia nem érdemli meg, hogy egyéni konstrukcióként dicsérjék vagy bírálják. Nem más, mint az az elhatározás, hogy naivan magunkba és magunk köré nézzünk.«

3. Lehet-e az igazságot és a valóságot asszimilálni? Ismer-e olyan rendszereket, melyekben e kettő el van egymástól választva? Mi a véleménye erről a különválasztásról?”

Az első kérdést Heideggertől vették át. A második kérdés Bergsonra vonatkozik. A harmadik szintén Heidegger-től való. Ő írja a „Sein und Zeit”-ben: „Az ontológiai problematikában a létet és az igazságot ősidők óta összehozták, sőt esetleg azonosították is.”⁹

Az obskurantista támadás itt egész valóságában szemünk elé tárul. Még hozzá egész immoralitásában. Heidegger és Bergson – igen. De pl. Diderot vagy Helvetius – nem!

Nem törődtek az érettségizőkkel, sem a vizsga színvonalával. „Magyarázza és értelmezze” Heideggert, de ne „bírálja” – mert ha megkívánják a kritikát, akkor a tétel szövege ezt kifejezetten megjelöli. „Magyarázza és értelmezze” magát a szöveget? A „Dasein”-t [ittlét] helytelenül „emberi valóság”-nak fordították, s még a kötőjelet is elsikkasztották. Magyarázza a „Rückgang auf die ekstatisch-horizon-

⁹ *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 183. old.

tal fundierte Transzendenz”¹⁰ (visszatérés az eksztatikus-horizontálisan fundált transzcendenciára) révén, mint ahogy Heidegger akarja? Vagy magyarázza meg Heidegger szavaival, hogy „egy világ *kizárólag* annak az egzisztáló ittlétnek a módja szerint *van*, amelynek tényleges léte a világban való létben rejlik”; hogy „a világ nincs soha, a világ világiasodik” és hogy „az ittlét autentikusan csak annyiban önmaga, amennyiben *mint* aggódó (*sic*) lét a tárgyakra és mint gondoskodó lét másokkal »együtt« a maga legsajátabb létlehetőségére, nem pedig maga az ember lehetőségére vetődik rá”.¹¹

Mert ez Heidegger, fáradságos gimnasztikájával és receptjeivel, hogy obskurantista idealizmust dolgozzon ki, de emellett ne tűnjék idealistának.

Valójában közvetett, de hivatalos nyomást gyakorolnak a tanárookra az obskurantizmus oktatása érdekében. Hiszen mihelyt az obskurantisták az érettségi tételek szerzői közé lépnek, tanítani kell őket. A növendékek érdeke, a francia oktatás jó hírneve, a nemzeti méltóság? Minderről szó sincs: *első az obskurantizmus!*

Csakhamar kiderül, hogy az obskurantizmus vizsgabotránya ellen a tanárok kara tiltakozott: egyáltalán nem kívának leszállni a vak barlangjába.

¹⁰ Ugyanott, 366. old.

¹¹ Ugyanott, 263. old.

Bergson halála után¹

Párizsban, 82 éves korában elhunyt Bergson. A francia filozófia egy egész korszakának legjellegzetesebb képviselője tűnt el vele. Ebből az alkalomból, főleg a jelenlegi körülményekre való tekintettel, fontos, hogy a bergsonizmus tartalmából és befolyásából adódó tanulságokat leszűrjük. Külön tanulmányt fogunk ennek szentelni, s itt csak néhány megjegyzésre szorítkozunk.

Bergson halálával kapcsolatban a német sajtóban – mind a francia, mind a német nyelvű lapokban – tanulságos kommentárok jelentek meg. A franciára lefordított párizsi újságokban megjelent első közlemény elhallgatta, hogy Bergson „nem árja”, s igen hízelkedő hangon méltatta, hogy a bergsoni filozófia „az új világ előkészítésén” munkálkodott. Egy másik közlemény, mely a „Pariser Zeitung”-ban jelent meg, tehát főleg a német közönségnek szólt, valamivel kevésbé volt előzékeny. Hangsúlyozta, hogy Bergson nem volt „árja”; dicsérte „a materializmus fölött gyakorolt kritiká-

¹ Politzernak ez a cikke a „Pensée” utódként kiadott illegális folyóirat, „La Pensée libre” (Szabad gondolat) 1941 februári (1.) számában jelent meg.

ját”, de azzal, hogy Bergson következtetése a semmibe tor-
kollott. A bergsonizmust ez a cikk „átmeneti” filozófiának
minősítette, ami a fajelmélet szóhasználatában azt jelenti,
hogy Bergson egyengette a terepet a XX. század obskuran-
tizmusa számára.

A náci sajtó hangja ily módon tiszteletet és egyszersmind
nevetséges zavart fejezett ki. Ettől a Bergsontól, aki a zsi-
dóellenes törvények hatása alá esett, és akit, ha még tanít-
tott volna a Collège de France-ban, elmozdítottak volna az
állásából, az olasz fasizmus, valamint a hitlerista fajelmélet
számos eszmét vett át. A statikus és a dinamikus fogalma
sűrűn szerepelt Mussolini szókészletében, mert Mussolini –
teljesen bergsoni módon – statikus és dinamikus osztályba
sorolta a tőkésállamokat, aszerint, hogy kedvezményezettjei
voltak-e a Versailles-ban megejtett felosztásnak, vagy – el-
lenkezőleg – a tengely hatalmaiként a maguk javára törté-
nő új felosztásra törekedtek.

Ugyanígy Rosenberg, amikor Párizsban tartott beszédé-
ben Németországot „mélységesen alkotó életerőnek” és „az
élet igazi értékének” nyilvánította, olyan jelszóval élt, me-
lyet Bergson használt 1914–1918-ban Franciaország javá-
ra. Végül, „az értelem kudarca”, valamint az ösztön és az
„intuíció” dicsérete – e bergsoni megfogalmazásokat a reak-
ció valamennyi formája világszerte felkapta és terjesztette.

A „Pariser Zeitung” megjegyezte, hogy Bergsonnal a
francia filozófia ismét világhírré tett szert.

Valójában Bergson filozófiája minden egyéb, csak nem
francia filozófia, sőt minden egyéb, csak nem filozófia.

A francia filozófia Descartes-tól Diderot felé haladt, s a
XVIII. század materializmusára vezetett. A XIX. század-
ban az enciklopédisták filozófiai műve Franciaországban
nem fejlődött tovább. Ezt a fejlődést a dialektikus materia-
lizmus vitte végbe, Marx és Engels, akik megújították a fi-
lozófiai materializmust oly módon, hogy a tudományokból

fakadó materialista elméletet összekapcsolták a hegeli idealista misztikától megtisztított és materialista módon kezelt dialektikus módszerrel.

E fejlődés idején a hivatalos filozófia Franciaországban az „Enciklopédia” örökségének felszámolásán szorgoskodott, s „az isteni jog filozófiájá”-nak bukása után végül is a kanti idealizmus lett különféle formákban a III. Köztársaság hivatalos filozófiája.

Azt a folyamatot, mely a kanti filozófia meghonosodására vezetett, főképp Auguste Comte pozitívizmusának a második császárság idejére eső sikere jelezte.

Ez a pozitívizmus nem volt materializmus. A pozitívizmus és a materializmus azonosítása olyan konfúzió, melyet az egyház és az idealista filozófusok műveltek azért, hogy a materializmust a pozitívizmus révén, s a pozitívizmust a materializmus révén lejárassák.

A pozitívizmus – a materializmussal ellentétben – *agnosztikus* tan. Tagadja a tényleges valóság megismerésének lehetőségét. Auguste Comte pozitívizmusa ezenfelül azt állítja, hogy az anyag létezésének pusztá állítása már kívül esik az érvényes megismerés hatókörén, és „metafizikáról” árulkodik. Ez a tan ily módon „szégyenlős idealizmussá” vált.

Mivel a pozitívizmus egyszersmind azt is állítja, hogy isten létezése ugyancsak a „pozitív” megismerés lehetőségein kívül esik, sok tudós számára a pozitívizmus „szégyenlős materializmussá” vált, abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést Engels a Huxley-féle agnoszticizmusra alkalmazta. Emiatt a pozitívizmust a teológia is, meg az idealizmus is támadta.

A XVIII. század francia materializmusához képest Auguste Comte pozitívizmusa visszalépés volt éppúgy, mint ahogyan Comte, „az emberiség vallásának” megalapítója által hirdetett társadalmi és politikai eszmék visszafejlődést

jelentettek Saint-Simon utópikus szocializmusához képest. Comte, aki eleinte Saint-Simon tanítványa volt, átvett tőle több alapvető gondolatot, de ezeket haladásellenes irányban torzította el és vulgarizálta.

A francia neokantianizmus viszont különféle formáiban visszalépés volt a pozitivizmushoz képest. Mihelyt megjelent, valójában máris a teológia karjaiba taszította az agnosztikus kantianizmust. „A kritikai erőfeszítés” mindinkább egyoldalúvá vált. A „kritika” megismerés terén tolja félre a tudományt, hogy a teológiának helyet teremtsen. Ez igen világosan látható Renouvier, Lachelier és Boutroux tételeiben.

Ilyenformán készült elő a talaj a bergsonizmus fejlődése és sikere számára.

Bergson az „*Essai sur les données immédiates de la conscience*” (Értekezés a tudat közvetlen adottságairól) megjelenésétől kezdve a kanti idealizmus legidealistább képviselőinek „jobbján” foglalt helyet. Hadra kelt a „kanti relativizmus” ellen a metafizika érvényességének állításával. Másrészt hirdette, hogy az igazi megismerés útja irracionális.

E pozíciók alapján Bergson hármassá igényt támasztott: azt állította, hogy a materializmus és az idealizmus közötti „rég” ellentétén túl jutott; azt állította, hogy tényekre támaszkodik, tudniillik „pszichológiai” tényekre; azt állította, hogy felfedezte a megismerés eredeti módszerét: az intuíciót.

A tudomány és az ész „kritikája”, valamint a többé-kevésbé erre támaszkodó filozófiai tanok nagyhangú ígéretésre épültek.

Bergson átvette azokat a pozíciókat, melyeket túlhaladtak a XVIII. század filozófiai materializmusának nézetei; filozófiáját mégis „új” filozófiának tüntette fel. Az idealizmust vallotta, és ugyanakkor azt állította, hogy leküzdötte a

materializmus és az idealizmus közötti ellentétet. Tagadta, hogy a tudomány megismerheti a valóságot, és kijelentette, hogy egy „felsőbb” tudományos megismerés nevében beszél.

Bergson így eszményítette a visszafejlődést: következetesen átváltoztatta a negatívot pozitívvá, a visszalépést haladássá, a pusztulást életté, az alsóbb rendűt felsőbb rendűvé. Erre a célra egy könnyen kezelhető mitológiát dolgozott ki, mely kezdetlegesen arra szolgált, hogy álcázza a filozófiai problémák valóságos fejlődését és a problémák tényleges helyzetét a filozófiában, s amelyet más célokra is fel lehetett használni. Így történt, hogy a statikus és a dinamikus közötti bergsoni megkülönböztetés „A tudat közvetlen adottságairól szóló értekezés”-ben kezdte meg pályafutását, hogy végül Mussolini beszédeiben kössön ki.

Az álcázás művészeteként aratta sikerét a bergsonizmus. Egyesek, pl. bizonyos egyházi körök előmozdították a terjedését, másokat tényleg megszédített, majd később a fasizmus doktrínérjei szemelgettek belőle képeket és kifejezési módokat.

A bergsonizmus hatása Franciaországban különböző következményekkel járt. Előkészítette a talajt a katolikus egyház ortodox tomizmusának fokozott elterjedéséhez; általánosan megkönnyítette a filozófia visszakanyarodását a teológiához; nagyban elősegítette a merőben obskurantista filozófiai tanok, mint pl. a fenomenológia behatolását Franciaországba; elvezette a francia filozófiát a „XX. század mítoszához” küszöbéhez. Széles körű elterjedtsége révén erősen hozzájárult ahhoz, hogy kedvező talaj jött létre a fasizmus ideológiai előkészítését közvetlenül szolgáló eszmék behatolásához. Ez az oka annak, hogy a hitlerista sajtó Bergsonnal kapcsolatban egyrészt zavarban van, másrészt úgy méltatja, hogy ez a filozófus „egy új világ érdekében munkálkodott”, azonban „igazi konklúzióhoz” nem jutott el.

A francia filozófiának főntebb jelzett alakulása érthetően, ha elvont vizsgálatára szorítkozunk, ha azoktól a társadalmi feltételektől elszigetelten vesszük szemügyre, amelyek között ez a folyamat végbement.

Engels felhívta a figyelmet arra, hogy a XIX. század burzsoáziája szakított a materializmussal, amely forradalmi elődeinek „elméleti zászlaja” volt. A XIX. században jelszava az lett, hogy „a vallást fenn kell tartani a nép számára”, s ezért a burzsoázia békét kötött az egyházzal.

Franciaországban a nagyburzsoázia az ideológiai reakciót serkentette, kivált a kommün után, azaz éppen a III. Köztársaság idején, melyben a hatalmat osztatlanul élvezte.

A nagyburzsoázia képviselte azt a szociális forrást, mely táplálta a nagy hadjáratot a laikus kispolgárság és a szabadkőművesség köreiből erősen elterjedt pozitivizmus ellen. Auguste Comte tanát ösztönözték, amíg a materializmus elleni harc céljából ezt szükségesnek tartották, viszont megtámadták, mihelyt úgy látszott, hogy a materialista megújulás veszélye elhárult. A pozitivizmus, mely az idealizmus és a materializmus között ingadozott – hol mint „szégyenlős idealizmus”, hol mint „szégyenlős materializmus” hatott, de minden esetben zavaros elméletet tartalmazott –, a filozófiai ideológia magasabb síkján azt az ingtag helyzetet tükrözte, melyben a burzsoázia és a proletariátus között hanyódó kispolgárság élt. Minthogy a tudományt idealista alapon bírálta, a materializmust pedig tagadta, a szocialista pártban is fenntartották mint a marxizmus elleni szert. A pozitivizmus vagy a kanti idealizmus formájában megjelenő agnoszticizmus az a szemlélet, melyben a polgári vagy kispolgári demokraták legfőbb filozófiai kifejeződésüket megtalálták.

Ez különösen bizonytalan agnoszticizmus volt, amely egyik engedményt a másik után tette a teológiai misztikának. Ezek viszont azokat az engedményeket tükrözték, me-

lyeket e demokraták, a proletármozgalomtól való félelmükben, készek voltak a gyakorlatban a demokrácia tagadásának megtenni. Ezért tudott a neokantianizmus szintén kedvező fogadtatásra találni a Radikális Pártban meg a Szocialista Pártban is.

Bergson filozófiája a III. Köztársaság hivatalos ideológiájának a materialista örökségtől való megtisztítását tükrözi, és új orientációt fejez ki. Mély oka van annak, hogy a bergsonizmust a fasizmus „ideológusai” fel tudták használni. Ez a filozófia ugyanis az imperialista burzsoázia befolyási szférájában mozog. Témája az „élet”, akárcsak azoké az íróké, akik nevezetesen Németországban hasonló álláspontot foglaltak el, de ez az élet nem a biológia, hanem a közgazdaságtan és a szociológia hatáskörébe tartozik. Az „életerő”, melyet természeti ténynek tüntet fel, végső fokon az imperializmus terjeszkedési törekvése, „életereje”.

A tudomány bergsoni tagadása, Bergson értelemellenessége és filozófiájának irracionalista vonala nemcsak az egyház befolyását fejezi ki, sőt nem is csupán a spiritizmusba menekülő burzsoázia befolyását általában. Már annyira szemben áll a tudománnyal és az ésszel, hogy ellenségesége nem a régi tagadást hirdeti, melyet az egyház képvisel, új és dühödt tagadást jelez; nem csupán egy régi állapotra való visszatérést fejez ki, hanem romboló akaratot is; „új”, mélyebben és teljesebben reakciós szellem nyilvánul meg benne: az imperialista burzsoázia szelleme. Ezért tudta a bergsonizmus elősegíteni a szent Tamáshoz való visszatérést, miközben már szent Tamásnál is régebbre tekintett; ezért helyezte filozófiája előterébe a „dinamikus”, az élet, az ösztön témáját és egyéb hasonló kérdéseket, s ily módon a filozófiát a rosenbergi mítoszok határáig vitte.

Bergson maga is elég bizonytalan egyensúlyi helyzetben rekedt meg. Tanítványa, Le Roy igyekezett a tomizmust összekapcsolni Berkeley idealizmusával, melyhez a bergso-

nizmus útján jutott el; másik tanítványa, Chevalier a vichyi kormányban a francia közoktatás ársítását vezeti.

A híres bergsoni cáfolatok, valamint Bergson „felfedezései”, pszichológiai „felfedezéseit” is beleértve, valójában *mitoszok*. Ez a filozófia csupa eljárásmód, előírás és műfogás.

Nem beszélünk itt Bergson személyes lelkialkatáról. Egy „ideológus”, aki eszméket hangol át, nincs ennek okvetlenül tudatában. De az egyén „őszinteségének” kérdése erkölcsi probléma, mely nem az eszméinek tartalmára és jelentőségére vonatkozik, legalábbis amennyiben az őszinteség hiánya nem válik olyan tényezővé, mely közvetlenül kihat a művére, és az ebből leszűrhető elemzéssel felfedhető.

Az idealizmus jelenkori képviselőinek esete ebben a tekintetben bonyolult. Amikor műveikben ismételten találkozunk azzal az állítással, mely szerint a materializmusnak nincs más formája, csak a vulgáris mechanikus materializmus, nem lehet tudni, vajon a dialektikus materializmusnak ez a goromba mellőzése tudatlanságnak, az őszinteség hiányának vagy e kettő keverékének tulajdonítható-e.

Bergson művének elemzéséből mindenesetre kiderül, hogy ez a mű nem új ismereteket, hanem új műfogásokat tartalmaz.

Az új ismereteket a filozófiában a francia filozófia fejlődése nyújtja, vagyis az a materializmus, amely az „Enciklopédiá”-ban foglalt mechanikus materializmusból Marx és Engels révén dialektikus materializmussá vált, miután a XIX. század új tudományos felfedezései alapján megújult.

Az a veszély, hogy a francia gondolatot elborítja az obskurantizmus, a háború előestéjén csak fenyegette filozófiánkat. Ma, a vereség után, jelenlevő veszéllyé vált.

Az obskurantizmus ellen, mely jelenleg a megszálló hatalom erőivel és az államapparátussal is rendelkezik, nem lehet csupán elméleti síkon harcolni. De nem lehet kizárólag

gyakorlati téren sem küzdeni. A gyakorlati harcot az eszmék terén folytatott harccal kell alátámasztani.

Az „értelem elleni pör”, a „tudomány kritikája” stb. szövegeknek konkrét értelmezést adnak azok a tények, amelyeknek a megszállás és a vichyi nemzetellenes reakció körülményei között tanúi vagyunk. Ezáltal világossá válik igazi tartalmuk, és véget ér filozófiai létezésük.

Ily módon a francia filozófia újjászületésének feltételei is létrejönnek, azáltal, hogy a francia gondolat visszatér az „Enciklopédia” nagy hagyományához, és egyszersmind magáévá teszi ennek továbbfejlődését, a dialektikus materializmust. Ez az újjászületés bizonyára bekövetkezik abban a harcban, amely a filozófus szónak visszaadja a XVIII. században kapott értelmét, mert a szabadságért és függetlenségért küzdő nemzet oldalán ott állnak a felvilágosodásért küzdő francia filozófusok is.

A pszichoanalízis vége¹

Sigmund Freud halálával szellemi életünkben ismét előtérbe került a pszichoanalízis, mely valójában már a múlté.

A Freud nevéhez kapcsolódó koncepciók és módszerek iránti érdeklődés, kivált az utóbbi tíz év alatt, állandóan csökkent, sőt a valóban haladó tudományos körökben el is tűnt.

A pszichoanalízis története voltaképp három időszakra oszlik: az első a kidolgozása, a második a nagy viták és a növekvő presztízs szakasza, a harmadik a hivatalos tudományba és a skolasztikus dekadenciába való beilleszkedés periódusa.

Freud munkásságának abban az évtizedében, mely Breuerral történt szakítása után következett, az egyetemi pszichiátria képviselői hadakoztak az akkor még kevéssé ismert pszichoanalízis ellen. Amilyen mértékben terjedt a „freudizmus”, nemcsak az orvosok, hanem a „művelt közönség” körében is, a viták egyre élénkebbé lettek. Az

¹ La Pensée, 1939 október–november–december. Az értekezés Th. W. Morris álnéven jelent meg. – Ezt a tanulmányt a Georges Politzer pszichológiai írásait tartalmazó „Les fondements de la psychologie” c. kötetből vettük. (Édition Sociales. Párizs 1969.) – Szerk.

1914–1918-as háborút követő években a tetőpontján állott a pszichoanalízis presztízse. Ezután a szenvedélyes viták elcsitultak; a klasszikus pszichiáterek „ellenállása” megszűnt; a pszichoanalízis beépült a hivatalos tudományba, autentikus képviselőinél azonban valóságos skolasztika jellegét öltötte: a libido, komplexus, fölöttes én stb. mind megannyi klisé lett, s a pszichoanalitikus munkák saját tengelyük körül forognak, szüntelenül ugyanazon témákon rágódtak.

Míg az 1914–1918-as háborút megelőző évtizedben a pszichoanalízis a közép-európai országokban már híres volt, és az angolszász országok tudományos körei is eléggé ismerték, addig Franciaországban úgyszólván mit sem tudtak róla. A freudi álmelméletnek Yves Delage által megkísérelt cáfolata meglehetősen elszigetelt próbálkozás volt.

Franciaországban a pszichoanalízis közvetlenül a háború után kezdett elterjedni. A hivatalos tudomány képviselői eleinte itt is éles vitákat folytattak ellene, mégpedig gyakran tudománytalan érvekkel. Például a megboldogult Charles Blondel, abban az időben a strasbourgi egyetem tanára, a pszichoanalízis cáfolatára szánt brosúrájában azt írta, hogy e tan eszméi és gyakorlati módszerei megfelelnének ugyan a germán szellemnek, de nem egyeztethetők össze a latin géniusszal.

Mindamellett Franciaországban is egyre jobban elterjedt a pszichoanalízis, s ma nálunk is együtt él a klasszikus módszerekkel és elméletekkel, amelyeket hívei szerint kiküszöbölni volt hivatott.

A pszichoanalízis sorsfordulatait maga Freud is megállapította. 1932-ben jelezte, hogy a pszichoanalízist tudománynak tekintik; hogy kivívta helyét az egyetemen; hogy ha a körülötte kibontakozott harcok még nem is fejeződtek be, de kevésbé élesen folynak².

² Nouvelles Conférences sur la psychanalyse (Újabb előadások a pszichoanalízisről). 189. old.

Semmi jele annak, hogy a polgárjogot a pszichoanalízis olyan valóban pozitív eredményeknek köszönheti, melyeket a javára lehetne írni a pszichiátriában.

Nem szándékom, hogy ebben a tanulmányban részletesen vitassam a pszichoanalízis gyógyászati eredményeit, azt azonban már biztosan állíthatjuk, hogy Freud módszere a hozzá fűzött nagy reményeket nem igazolta.

Sok orvos a klinikákon felkarolja a pszichoanalízist, de az esetek túlnyomó többségében ők is eklektikus módszert alkalmaznak, s nem lehetett valóban tudományos módon megállapítani, hogy a specifikusan freudi eljárásokkal nyert gyakorlati eredmények a lelki betegségekre ható eszközeink tényleges fejlődését jelentik-e. Az elért eredmények nem múlják felül az úgynevezett lélektani gyógykezelés más módszereivel nyert eredményeket, másrészt sohasem lehet teljes bizonyossággal megállapítani, milyen eljárásnak köszönhető valójában az elért eredmény. Egyébként jellemző, hogy utolsó munkáiban Freud, a pszichoanalízis hatékonyságáról szólva, kijelentette, miszerint ez más módszerekhez viszonyítva csupán „*primus inter pares*” (egyenlők közt első).

Tény, hogy hatóeszközeink a pszichiátriában a pszichoanalízis után is éppoly elégtelenek, mint azelőtt voltak. Az e téren felvetődő probléma valószínűleg meghaladja a külön-külön alkalmazott pszichológiai és fiziológiai gyógymódok kereteit éppúgy, mint a kombinálásukra szorítókozó módszereket, amennyiben nem vesszük figyelembe sem az objektív történelmi feltételeket, melyek között a pszichopata ember mint társadalmi jelenség kialakul, sem e feltételek befolyásolásának szükségességét.

Nem szándékozunk foglalkozni továbbá a pszichoanalízis egy másik vonatkozásával sem, mégpedig pedagógiai alkalmazásával, amely kezdetben szintén szenzációsnak tűnt.

Ma czen a téren is világosan megmutatkozik, hogy a

pszichoanalízisbe vetett remények teljesen jogosulatlanok voltak.

Az állítólagos bizonyítéknak, melyet a pszichoanalitikusok szokásos pontatlanságukkal felhozott „eredményekre” alapoznak, nincs jelentősége.

A pszichoanalitikusok által ténylegesen alkalmazott eljárások a pedagógiában, akárcsak a pszichoterápiában, két kategóriához tartoznak.

Vannak hatékony eljárások, mégpedig azok, amelyek a hagyományos nevelési rendszerünkben foglalt barbárság ellen küzdenek, de ezek korántsem specifikusan freudista eljárások. Így pl. egyáltalán nem sajátosan pszichoanalitikus szempont annak a módszernek az elítélése, amellyel a gyermek jellemformálása során felmerülő problémákat erőszak útján akarják megoldani.

Ami a sajátosan pszichoanalitikus eljárásokat illeti, ezek a legjobb esetben is hatástalanok, pontosabban: ha olyan eljárásokról van szó, amelyek a nevelés középpontjába a szexuális konfliktusokra irányított figyelmet állítják, akkor egyenest kártékonyak. Létezik olyan fizikai és társadalmi valóság, melynek életét egyáltalán nem a pszichoanalitikusok által elismert mechanizmusok határozzák meg. Az a valóság, melyben a fiatal lányoknak és fiúknak élniük kell, egészen más természetű problémákat állít elébük, mint amilyenek az Ariadné- és Oidipusz-komplexusokat alkotják. Ha e komplexusok kiküszöbölését vagy a velük kapcsolatos konfliktusok megoldását tekintjük a nevelés fő feladatának vagy egyik lényeges feladatának, akkor hamis irányba tereljük a gyermekben – egy híres filozófus kifejezésével élve – „az életre fordított figyelmet”. A pszichoanalitikus pedagógia mint ilyen irányú módszer, nyilvánvalóan azoknak a helyzetét veszi alapul, akik számára a gazdasági és egyéb objektív problémák megoldottak, és akik számára a világ, úgy látszik, tényleg a szexuális konfliktusok körül forog.

Bizonyára léteznek olyan társadalmi körök, melyekben az ilyen elvonatkoztatásnak anyagi alapja van, s ebben a tekintetben a pszichoanalízis tartalmazza az igazság egy részét, de pl. a nagy tömegekre olyan gondok hárulnak, amelyek objektivitása sokkal döntőbb, mint az Ich (én) és az Es (ösztön-én) közti kapcsolatok. Kétséggkívül ezért történt néhány kísérlet arra, hogy a pszichoanalízis individuális pedagógiáját társadalmi pedagógiával egészítsék ki, ez utóbbit azonban ugyanazokra az elvekre alapozták.

Végeredményben a pszichoanalízis inkább mint történelmi tény érdekes, nem pedig mint tudományos elmélet, s tanulságosabbak azok a társadalmi tények, amelyeket tükröz, mintsem azoknak az elméleteknek a tartalma, melyek útján tanítani kívánta az embereket. Ám ha a pszichoanalízis lényegében el is vesztette presztízsét, ha a libido meg a komplexusos egyének körül forgó témák még irodalmi szempontból sem gyümölcsözőek, van egy terület, mégpedig a Freudtól kiindult mozgalom tiszta elméleti tartalma, mely viszonylag még mindig a legtöbb illúziót kelti. Véleményünk szerint tehát érdemes a problémának erre a vonatkozására hosszasan kitérni.

*

A pszichoanalízis elméleti struktúrája igen szabálytalan eklekticizmust képvisel.

Az eklekticizmus vádja meglepő lehet, mert Freudnak főképp dogmatizmust vetettek a szemére elpártolt tanítványai, s Freud valóban azt állította, hogy a pszichoanalízis – abban az értelemben, ahogy ő rendszerint felfogta – olyan egészet alkot, melyből egyetlen lényeges elemet sem szabad elvenni.

A dogmatizmus és az eklekticizmus azonban korántsem

zárják ki egymást. Az eszmék története erre minduntalan bizonyítékot nyújt. Például Victor Cousin, az eklektikus iskola feje, olyan fokban volt dogmatikus, hogy hivatalos filozófiát akart az egyetemre rákényszeríteni.

A dogmatizmusban ugyanis nem annak a gondolkodónak a szilárdsága nyilvánul meg, aki nem fogad el más szabályt, csak az eszméknek a tényekkel való egyezését. Sőt a dogmatizmus makacsul igyekszik fenntartani egy ideológiai építményt adott esetben a tények ellen. Minden következetlen és összefüggéstelen rendszer képviselői dogmatikusok és szükségképpen azok. Egy valóban mély gondolat, mely a realitás minél szorosabb megközelítésére törekszik, egész természetesen tud alkalmazkodni az új tényekhez és új helyzetekhez. Az igazi tudós és az igazi gondolkodó örömmel üdvözli az új tényt, az új felfedezést, míg az áltudós és a hibásan összeillesztett eszméken kérődző gondolkodó annál dühösebben fordul az újítók ellen, minél inkább zavarják eklektikus nyugalma.

Freud dogmatikus és eklektikus volt, s eklekticizmusa határozta meg a pszichoanalízis sorsfordulatait.

Ha Freud első elméleti koncepcióit vizsgáljuk, igen tisztán felismerhetjük bennük a mechanikus materializmus hatását. Ez a szemlélet erősen elterjedt a múlt század orvosai körében, s a vulgármaterializmus filozófiai képviselői, mint pl. Moleschott és Büchner, voltak a népszerűsítői.

Ez a mechanikus materializmus jelenik meg Freudnál abban az időben, amikor pl. a „Három tanulmány a szexualitásról” c. munkájában egyik nemnek a másakra gyakorolt vonzását fiziko-kémiai hatásra vezeti vissza. Ez jelenik meg mindenekelőtt azokban a modellekben, amelyek segítségével Freud számot adni próbált megfigyeléseiről. A „Traumdeutung” (Álomfejtés) szerzőjének alapvető elméleti koncepcióit valójában ezek a mechanikus modellek vezérlik. A tudományos magyarázat eszménye Freud szerint általa-

nosan abból áll, hogy a lelki folyamatokat fizikai erők modelljére épült erők működésével ábrázolja. Innen ered a „komplexus” fogalma, melyet egy erőnek egy képzetre gyakorolt hatásaként határoz meg; innen ered a „libido” fogalma, mellyel kapcsolatban folytonosan egy merőben fizikai sematizmus szerint kezelt energiafogalmat alkalmaz.

Ez a szellemi magatartás még Freud utolsó munkáiban is megtalálható.

Mindamellett Freud fel akart lépni bizonyos elméletek ellen, amelyek a mechanikus materializmus bélyegét mutatták.

A „Traumdeutung” bevezetésében vizsgálja és elveti a tisztán fiziológiai álomelméleteket. Éppen azt a gondolatot hangsúlyozza, hogy az álmot nem lehet csakis fiziológiai folyamatokkal megmagyarázni, mert az álomnak tartalma is van. Erőfeszítése ezen a téren, mint mondják, főképp az álom tartalmának megmagyarázására irányult. Meg akarta magyarázni, miért van egy meghatározott egyénnek éppen egy meghatározott álma, s hasonló álláspontot foglalt el a neurózisok és pszichózisok esetében, e téren is a tünetek tartalmát próbálta megmagyarázni.

Ezáltal Freud olyan döntő fontosságú területet közelített meg, melyet a mechanikus materializmus szellemében fogant elméletek teljesen képtelenek voltak hasznos módon tárgyalni.

Valóban, mihelyt annak a magyarázatáról van szó, amit szokás szerint lelki életnek nevezünk, kénytelenek vagyunk alapvető megkülönböztetést tenni az eszmék létrejöttének ténye és az eszmék tartalma között. Az eszmék létrejöttének ténye az agytól függ, de a létrejött eszméknek tartalmuk van, s ez nem magyarázható meg sem az agy nélkül, sem az agy által. Igaz az, hogy az agy itt szükséges feltétel, de nem elégséges feltétel. A szabadság eszméjének elgondolásához szükség van agyra, de a különféle mód, ahogyan a

különböző társadalmi osztályok a szabadságot értik, nyilvánvalóan nem magyarázható meg az agy strukturális különbségeivel. Ezt a tényt klasszikus érv támasztja alá: nincs párhuzamosság az eszmék fejlődése és az agy fejlődése között. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mondjunk le olyan tényleges realitás kutatásáról, amely az eszmék történetének anyagi alapjául szolgálhat. Ellenben azt jelenti, hogy ezt a realitást másutt kell keresni, nem az agyban.

Ezt a mechanikus materializmus képtelen megtenni, mert a merőben fiziológiai magyarázatok határai közé szorul, és nem ismer más materiális magyarázatokat. Minthogy ily módon képtelen megmagyarázni a lelki élet konkrét tartalmát, nem törődik vele, és elvonatkoztat tőle, vagy még inkább az idealizmushoz tér vissza.

Az idealizmus ugyancsak nem foglalkozik a lelki élet pontos tartalmával. Mivel az eszmék nem vezethetők vissza az agyra, mivel nem lehet az eszméket az agyból levezetni, az idealizmus az eszméket független realitásokká emeli, külön világot konstruál, és elfordul a konkrét embertől. A mechanikus materializmus és az idealizmus nem szabadulhatnak meg egymástól: a mechanikus materializmus magában foglalja az idealizmus bizonyos alapelemeit, a spiritualista tanok pedig olyan képzetek szellemében jönnek létre, amelyek mindenkor az anyag többé-kevésbé finomított másolatait.

Freud azzal vádolta a mechanikus materializmuson alapuló pszichológiai és pszichopatológiai elméleteket, hogy nem veszik figyelembe a lelki élet tartalmát. Nem firtatjuk azt a kérdést, vajon Freud helyesen vetette-e fel a problémát; vajon az-e a probléma, hogy minden álomnak és minden neurotikus tünetnek a jelentését kutassuk. A lényeg az, hogy ha a mechanikus materializmus és az idealizmus – az úgynevezett fiziológiai elméletek és a klasszikus introspektív pszichológia elméletei – absztrakcióban vétkesek, akkor

ez az absztrakció csak úgy küzdhető le, ha megszabadulunk mind a mechanikus materializmustól, mind az idealizmustól. Enélkül a mechanikus materializmus ellen küzdve visszaesünk az idealizmusba. S ez történt Freuddal.

Miután kitartóan hangsúlyozta, hogy a tisztán fiziológiai magyarázatok a pszichológiában és a pszichiátriában eredménytelenek, a fiziológiai magyarázatokkal a pszichoanalitikus magyarázatokat állította szembe. Tagadta a lelki élet helytelenül felfogott anyagi keletkezését, de nem tudta a lelki élet anyagi keletkezésének más, helyes felfogását megadni. Ezért a mechanikus elméletek ellen folytatott harcai-
nak egyik következménye az volt, hogy elméletét annak a tannak az alátámasztására idézhették, amely szerint a gondolat nem magyarázható meg az agy révén. Ettől kezdve a pszichoanalízis a XIX. század végi filozófiai reakció vonzási körébe lépett, majd egyre inkább ennek gyászos befolyása alá került.

A pszichoanalízis idealista irányára vonatkozó állítással szemben gyakran hivatkoznak Freud *biologizmusára*.

Azzal érvelnek, hogy a freudi tanítás egyik legalapvetőbb, sőt a legalapvetőbb vonása a biológiai, tehát anyagi eredetű ösztönök meghatározó szerepének kiemelése.

Csakhow az a felfogás, mely az egész lelki életet akár az ösztönök működésével, akár egy uralkodó ösztönrel magyarázná, még mindig csak a mechanikus materializmus szűk keretei között mozogna. S éppen ilyen fajta irányzatot képvisel az ösztönök és különösen a libido freudi elméletének egyik oldala. Ennek koncepciója kezdettől fogva energetista modellen alapult. A libido fogalma elsősorban közvetlenül a fizikai energia fogalmát másolta.

Jellemző egyszersmind, hogy Freud még ehhez a szemponthoz sem tudott következetesen ragaszkodni.

De az ilyen elmélet, éppen mert a mechanikus materializmus függvénye, minden történelmi kérdésben az idealiz-

mushoz jut el, mert a mechanikus materializmus egyik „sajátos korlátoltsága” – Engels kifejezésével élve – éppen a történelem idealista felfogásában rejlik.

Ha az ösztönöknek organikus, azaz materiális forrásuk van, ebből korántsem következik, hogy minden olyan magyarázat, mely az ösztönökre épül, materialista – e kifejezés tudományos értelmében véve. Az ösztönök közvetlen organikus forrása valójában az egyéni test, s ha a történelmi tényeket az ösztönök segítségével magyarázzuk, gyakorlatilag odajutunk, hogy az egyéni lelki alkattal magyarázzuk a történelmet, nem azért, hogy elismerjük jogos részét a történelemben, hanem hogy meghatározó tényezővé emeljük. Márpedig tudjuk, hogy a pszichoanalitikus „komplexusok” gépezetét Freud ugyancsak felhasználta a társadalmi és történelmi tények magyarázatára. A pszichoanalízis egyik elméleti érdeme Freud és tanítványai szerint éppen a társadalomtudományok „forradalmasítása”. Ilyenformán a pszichoanalízis óhatatlanul a történelmi materializmus ellen fordult. Először „tudattalanul” fordult ellene. Ez eszmei zűrzavarának következménye volt. De ezáltal ekkor egy reakciós ideológiai áramlattal találkozott, és ettől kezdve a pszichoanalízisnek ez az oldala szisztematikusan fejlődött: a „pszichoanalitikus szociológia” a marxista szociológia ellen támadt.

Elég átlapoznunk bármely pszichoanalitikus írásművet, hogy lássuk, milyen gyermeteg következtetésekre lyukadhat ki a „freudista szociológia”. Csupán arra mutatunk rá, hogy Freud és tanítványai a „komplexusokat” akarták a történelem reális hajtóerői helyébe állítani. A „szociológia”, amelynél kikötöttek, ily módon a felszínen mutatja az idealizmust, melyet a tan az alapján tartalmaz.

A pszichoanalitikus elméleteknek e vonatkozása révén a Freudtól eredő mozgalom a filozófiai reakción keresztül csatlakozik a társadalmi és politikai reakcióhoz.

Freud az álomelméletébe tudvalevőleg bevezette a „megnyilvánuló” és a „rejtett” álomtartalom megkülönböztetését. Az álom értelmezésének módszere abból áll, hogy az egyén által elmondottak alapján a megnyilvánuló álomtartalomból kifejtjük a rejtett tartalmat. Ez a művelet a pszichoanalitikusok szerint behatolás az egyén lelkének mélyébe, s erre az eljárásra hivatkozva a pszichoanalízist „mélylélektannak” tekintik.

A megnyilvánuló és a rejtett álomtartalom közötti különbséget később Freud általánosította, s ezt a megkülönböztetést nemcsak a neurotikus tünetek magyarázatánál alkalmazta, hanem szociológiai és történelmi jelenségekre, majd az eszmék történetére is.

Ámde ezen a téren a pszichoanalitikus képtelen kimutatni, hogyan válik a reális világ kezdetben fantasztikus tükröződése az emberi tudatban egyre hívebb tükörképpé. Sőt mi több: az eszmékben nem a reális világ tükröződését keresi, hanem a történelmen kívül elgondolt komplexusok tükröződését. Ez vezette a pszichoanalitikusokat arra is, hogy a társadalmi mozgásokat „komplexusokhoz” kapcsolják. A valóság ábrázolására igényt tartó elmélet természetesen illuzórikus abban a mértékben, amennyiben lélektani szimbolizmustól függ. Freud tanítványai, amikor a „pszichoanalitikus módszert” társadalmi mozgalmakra próbálták alkalmazni, e mozgalmak valóságos történelmi okokon alapuló magyarázataival képzelt okokra támaszkodó fantasztikus magyarázatokat állítottak szembe. De elméletüknek ezt az oldalát élénken helyeselték mindazok, akik „elutasítják” a tudományos szociológiát, és támadják a tudományos szociológia tálaján álló társadalmi mozgalmat. Ez az oka annak, hogy bizonyos körök a marxizmus vagy a szocializmus különféle „pszichoanalízisét” sikerre vitték.

Ez az a pont, melyen az összefüggéseknek a pszichoana-

lízis alapján rejlő hiánya a maga egész tudományellenes trivialitásában megragadható.

Az úgynevezett pszichológiában a „magasabb rendű lelki funkciók” tanulmányozása során lépten-nyomon találkozunk azzal a problémával, hogy milyen kapcsolatok állnak fenn az egyén és a valóság között, amely az egyénre hat és amelyre az egyén visszahat. Freud és tanítványai sohasem jutottak el az egyén, az individuálpeszichológia törvényei és a történelem törvényei közötti kapcsolatok világos megértéséhez.

Amikor egy társadalmi mozgalmat tanulmányozunk, természetesen foglalkoznunk kell az egyének szerepével, mivel végső soron a történelmet cselekvő egyének csinálják. De megmagyarázni, hogy egy meghatározott egyén miért játszhat egy meghatározott szerepet, megmagyarázni e szerep betöltésére vonatkozó választását – ezt a problémát nem szabad magának a mozgalomnak a magyarázatával összetéveszteni.

Még a megkülönböztetés sem lenne ebben a formában elegendő. Annak a szerepnek konkrét történelmi jellegzetességei, melyet valamely egyén betölteni kész, nem magyarázhatók meg csupán az egyén révén. Ezt a szerepet a történelmi fejlődés szüli, s az egyéntől csak az a választás függ, melyet „lelki alkatának” megfelelően az adott korszak történelmi lehetőségei között tesz. Ezt a „lelki alkatot” sem lehet az emberiség konkrét történelmétől elválasztani. A „pszichológiai mechanizmusok” egyeseket a hős szerepére választanak ki, másokat a gyávák szerepére, de e „mechanizmusoknak” is megvan a maguk történelmi genezisük, és megvannak a társadalmi létfeltételeik.

Freud és tanítványai az individuálpeszichológia néhány mechanizmusára alapozzák nemcsak az egyéni cselekvéseket, legszorosabban vett egyéni aspektusukban, hanem még a társadalmi mozgalmakat is.

Feltéve, hogy az alapvető komplexusok, mint az Oidipusz-komplexus és az Ariadné-komplexus valóban léteznek olyan jellegzetességekkel és arányokkal, amelyeneket a pszichoanalitikusok nekik tulajdonítanak, ezek a „mechanizmusok” akkor is legfőljebb valamely egyénnek ilyen típusú cselekvésre való hajlandóságát magyarázhatják meg konkrét történelmi jellegzetességeivel. Ilyképpen történtek is kísérletek arra, hogy a pszichoanalitikus módszert a náciizmus magyarázatára alkalmazzák.

A náci bestialitás az erotikus témák gyakoriságával kiváltképpen ösztönözheti a gondolkodót az efféle magyarázatra. Ha azonban meg is lehet esetleg magyarázni, miért vállalja X náci inkább, mint Y náci egy koncentrációs tábor hóhéréjének a szerepét, ez nem magyarázza meg a náciizmust mint történelmi jelenséget.

Freud a kezdeti zavart, mely nála a pszichológia és a történelem között mutatkozik, dogmatikus tétellé változtatta át, s azt képzelte, hogy „komplexusai” a történelem kulcsát szintén megadják.

Ha a pszichoanalízist a társadalomtudományokra próbálják alkalmazni, ez a kísérlet szükségszerűen kettős absztrakcióhoz vezet. A híres „komplexusok” – amilyen mértékben megvannak – csupán igen általános sémák. Általánosságuk alapja az a tény, mely nyilvánvalóan az emberiség egész történetében megtalálható, pl. a férfi és a nő közötti szexuális viszony. Ellenben mindig csak konkrét történelmi helyzetekben található meg: meghatározott társadalmakban, amelyeknek meghatározott termelési módjuk és bonyolult felépítményük van. A társadalom, a maga egész összetettségében, még a szexuális viszony szövedékébe is behatol. Freud, amikor „komplexusokkal” akarta a társadalmi tényeket megmagyarázni, kénytelen volt néhány határozatlan általános formulát alkalmazni, és elhanyagolni a konkrét embert a maga történelmi valóságában. A pszichoanalitikus

szociológia ennél fogva csupán a régi idealista szociológiának más kifejezésekkel megfogalmazott új kiadása.

A freudizmus idealista absztrakciójának egy másik oldala mutatkozik meg, ha tekintetbe vesszük, hogy Freud és tanítványai miképpen fogják fel az emberi szellem termékei és az objektív valóság közötti összefüggéseket. Mellőzzük Freud filozófiai vallomásait, melyekből könnyen meríthetünk érveket annak bizonyítására, hogy milyen fokig került idealista befolyás alá. Ám inkább azt vizsgáljuk meg, ami a tulajdonképpeni pszichoanalitikus koncepciókban ténylegesen megjelenik.

Mint tudjuk, Freud, miután az álmokat és a neurotikus tüneteket értelmezni próbálta, kísérletet tett arra, hogy ugyanazzal a módszerrel ne csak a mítoszokat, hanem az irodalmi, sőt filozófiai és tudományos műveket is értelmezze.

Módszere nemcsak abból áll, hogy a „rejtett” tartalmat rekonstruálja ott, ahol a pszichoanalízis alapvető „komplexusai” megtalálhatók, hanem abból is, hogy e „komplexusok” befolyásának döntő szerepet tulajdonítson pl. a mítoszok kialakulásában. Amikor Freud felhozza azt az értelmezést, amely szerint a Labirintus mítosza anális szülést jelképez, ahol is az Ariadné fonala a köldökzsinórt jelenti – úgy véli, hogy ily módon megmagyarázta a lényegét.

Ekképpen a külső világ tudati tükröződése eltűnik, és újra torz absztrakcióhoz jutunk: az emberi szellem a komplexusai következtében főképp szimbólumok kidolgozásán munkálkodik. Ismét az idealizmus van pszichoanalitikus nyelvre átültetve: a dicső emlékezetű „fiziológiai idealizmus” csatlakozott „a pszichoanalitikus idealizmus”, ahol az érzőidegek Müller-féle specifikus energiáját a freudi „libido” helyettesíti.

Freud és tanítványai számtalanszor utalnak arra a befolyásra, melyet a társadalom gyakorol az egyénre. Az Oidi-

pusz-komplexus nem tétel-c-fel társadalmi tapasztalatot, családi élményt? Azt hihetnők tehát, hogy a pszichoanalitikusok nyilván elmélyítették a kérdésnek ezt a vonatkozását. Valójában nem mélyítették el. Egyébként nincsenek is ehhez eszközeik. Az ilyen munkára való ösztönzés ellenkezik a pszichoanalízis szellemével, hiszen a kutatás ilyen útja a komplexusok elsődlegesen történelmi jellegének felfedezéséhez vezetne, innen pedig annak megértéséhez, hogy tisztán pszichológiai módszerekkel nem lehet a történelmet megmagyarázni. Viszont a pszichoanalízis a történelmet pszichológiával igyekszik megmagyarázni, nem pedig a pszichológiát a történelemmel. Ezáltal szükségszerűen a metafizikus emberfelfogásnál köt ki. Annál különösebb, hogy némelyek el tudtak itt jutni egy dialektikus felfogáshoz.

Egyébként minden beható tanulmány csak igazolhatja a pszichoanalízis idealista irányvonalára vonatkozó megállapításainkat. Ez az idealizmus még más módon is bizonyítható.

Az idealizmus a XIX. század végétől kezdve olyan irányban haladt, hogy egyre inkább irracionálizmussal elegyedett. A pszichoanalízis ehhez is tápot nyújtott.

Köztudomású, hogy a pszichoanalízist „mélylélektannak” nyilvánították, főképp a „tudattalanra” vonatkozó „felfedezései” alapján.

Ha egy teoretikust nagyon meg akarunk dicsérni, azt szoktuk mondani, hogy kopernikuszi forradalmat vitt végbe. Freud tanítványai nem mulasztottak el ilyen tettet tulajdonítani a bécsi mesternek. A kopernikuszi forradalom itt abban a tényben rejlene, hogy a tudatra koncentrálódó lélektan helyébe Freud olyan lélektant állított, melynek tengelye a tudattalan. A „Traumdeutung” fő elméleti következtetése valóban az, hogy a tudattalan, amely semmi volt, mindennek látszik, s megfordítva.

Ez az állítás teljesen megfelelt az irracionalista tételek

irányának, s úgy látszott, nagyon pontos új érveket szolgáltat e tételekhez. Itt a pszichoanalitikusok megint egy reakciós ideológiai áramlattal futottak össze. Tehát az irracionális, a tudattalan a lélek életének törvénye. Az elméleti szempontról könnyen áttértek a normatív szempontra: mivel a lelki élet alapja valójában a dinamikus tudattalan, miért küzdenénk a tudattalan ellen, ahelyett, hogy elmerüljünk benne? Ilyenformán a pszichoanalízis, mely kezdetben úgy lépett fel, hogy profán magyarázatokat adott a megszentelt misztikumokra, végül odajutott, hogy támogatja a misztika minden formáját. Ezt eléggé bizonyítja a vallás és a pszichoanalízis között létrejött sokrétű érintkezés, a pszichoanalitikus témák gyakori ismétlődése minden rendű és rangú obskurantistánál, beleértve a nácikat is.

Úgy látszott, hogy a pszichoanalízis meghódítja a világot, de kiderült, hogy valójában a pszichoanalízis került különféle befolyások alá, és egészen a legreakciósabb ideológiai áramlatokig sodródott.

Mindezek után arra a kijelentésre szorítkozhatnánk, miszerint azok, akik a pszichoanalízist olyan kiegészítésnek próbálják feltüntetni, amely még hiányzott a dialektikus materializmushoz, hogy ez egészen modern legyen, nem ismerik sem egyiket, sem másikat, sem a pszichoanalízist, sem a dialektikus materializmust.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ilyenfajta kísérletek igen jellemzőek, és szintén felhívják a figyelmet a freudizmus szociális karakterére. A marxizmus és a pszichoanalízis szintéziséről valóban sokat fecsegnek a revizionista körökben; a pszichoanalízis azáltal, hogy adott pillanatban alkalmas takaróul szolgál a revizionizmusnak, feltárta mély kapcsolatait mindazokkal a forrásokkal, amelyekből a revizionizmus táplálkozik.

Igaz azonban, hogy gyakran erősítették a pszichoanalízis forradalmi jellegét. A fő érv, amelyre hivatkoztak, az volt,

hogy a pszichoanalízis végre igazi helyére merte állítani a szexuális ösztönt, a libidót, az erotizmust. Bizonyos szerzők ezen az alapon siettek párhuzamosságot megállapítani a pszichoanalízis és a tudományos szociológia között. A tudományos szociológia megértette a proletariátus igazi helyét a társadalomban; a pszichoanalízis megértette a szexualitás igazi helyét. A tudományos szociológia megteremtette az elméleti alapokat a kizsákmányolás megszüntetéséhez. A pszichoanalízis letörte a szexuális ösztön láncait, tehát mindkét esetben felszabadítás az elmélet tárgya.

Szükségtelen hangsúlyoznunk, milyen képtelenség ily módon párhuzamba állítani a proletariátust, azaz egy társadalmi osztályt a szexuális ösztönnel, azaz legjobb esetben is egy biológiai fogalommal. De szükséges megjegyeznünk, hogy az efféle állítások olyan irányzat bélyegét viselik magukon, amely közismerten semmilyen kapcsolatban sincs a tudományos szocializmussal.

Fourier, a nagy utópista, zseniálisan elemezte a képmutatást, amelyet a polgári morálnak nevezett, s művei a „szexuális problémára” vonatkozóan szintén ragyogó észrevételeket tartalmaznak. De Fourier szemében az erkölcsök romlottsága, a képmutatás stb. a „civilizáció” korszakára jellemző, vagyis arra a történelmi szakaszra, melyet a kapitalizmus képvisel; Fourier nagyon jól megértette, hogy az egészséges szexuális élet, társadalmi viszonylatban, a társadalom szervezetének függvénye, s hogy a „szexuális probléma” megoldása függ a társadalmi probléma megoldásától, nem pedig a társadalmi probléma megoldása a szexuális probléma megoldásától.

De éppen ez a törekvés tárja fel a kispolgári körökre jellemző elvonatkoztatást.

A tények megfigyelése teljes mértékben igazolja ezt a látásmódot. Valóban nem a néptömegek szolgáltatták a pszichoanalízis szociális alapjait.

Az a tény keltett ezen a téren számos illúziót, hogy a pszichoanalízis főleg kezdetben heves ellenfelekre talált a konzervatív körökben.

A konzervatív köröknek ez a reagálása mindenekelőtt a vallásos nézetekkel függött össze. De ebben a tekintetben két tényt kell szemügyre vennünk.

Egyfelől, az az állásfoglalás, mely szerint „a szexuális jog elismeréséért” folyó harcot kell központi feladatnak tekinteni, a kispolgárság bizonyos részére jellemző; másfelől a pszichoanalízis helyzete még ebből a szempontból is változott; mint már említettük, hivatalos kapcsolatok jöhettek létre a vallás és a pszichoanalízis között.

Igaz, hogy a pszichoanalitikus körökben gyakran hivatkoztak Freud száműzetésére, ami szerintük jelképezi azt a tényt, hogy a nácik elítélték a pszichoanalízist.

Bizonyos, hogy a nácik sokat szavaltak a pszichoanalízis ellen. De nem kevésbé igaz az is, hogy a pszichoanalízis és a pszichoanalitikusok a náci teoretikusoknak jó néhány témát szolgáltatottak, elsősorban a *tudattalan* fogalmát.

A náciizmus gyakorlati magatartását a pszichoanalízis tekintetében lényegileg taktikai okok határozták meg.

Képromboló fordulataikkal a pszichoanalitikusok mélyen megsértették a középosztály tömegeinek érzelmeit. Ez a kispolgári anarchizmus történelmi sajátossága. A faji kérdésen kívül ezt a tényt kívánta a náciizmus kiaknázni, amikor némiképp becsmérelte a freudizmust, de ez nem gátolta abban, hogy a náci személyi állományba pszichoanalitikusokat építsen be, sem abban, hogy a freudi tanításból témákat vegyen át.

Ezenkívül éppen, mert a pszichoanalitikus túlzások sértették bizonyos társadalmi körök érzelmeit, s mert a pszichoanalízisnek számos lelkes híve volt az avantgardista értelmiség, különösen a szociáldemokraták körében, a náci propagandisták a pszichoanalízis elleni neheztelést a szóban

forgó körök fokozott lejáratására használták ki. Ugyanilyen okokból mennydörög Hitler a „Mein Kampf”-ban a dekadens művészet stb. ellen.

*

Megpróbáltuk kimutatni, hogy a pszichoanalízis elméleti alapjait zavaros eklekticizmus jellemzi. Ilyen körülmények között Freudnak nem voltak meg ahhoz a kellő eszközei – e szó szoros értelmében véve –, hogy helyesen elemezhesse az általa jelzett új vagy viszonylag új tényeket. S valóban a pszichoanalízis fejlődése során egyre inkább a retrográd ideológiai áramlatok befolyása alá került. Mindamellett tény, hogy a klasszikus pszichológia a szexualitásról alig ejtett szót, nem méltatta figyelemre a konkrét egyént és konkrét történelmi környezetét, életének háttérét. Tény az is, hogy a pszichoanalízis rendkívüli kitartással irányította rá a figyelmet ezekre a „tabu” kérdésekre. De *beszélni* „tilos” kérdésekről, ez nem elég jogcím a tudomány terén, s ma már látható, hogy ennél többet a pszichoanalízis nem tett; nem derített új fényt azokra a problémákra, amelyeket az általa tárgyalt tények felvetettek.

A pszichoanalízis által érintett tények újabb vizsgálatra szorulnak, hogy helyesen megérthessük őket. A pszichoanalízis sikerét nem az új eszközöknek köszönheti, melyeket ahhoz nyújtott, hogy a valóság egy oldalát megismerjük, és arra hatni tudjunk, hanem annak, hogy összhangban volt bizonyos társadalmi körök törekvéseivel és helyzetével. Divat volt a szó szoros értelmében; föllendülését továbbá a háború utáni viszonyok magyarázzák.

Valószínű ma, hogy a pszichoanalízisre hasonló sors vár, mint a frenológiára és a hipnotizmusra. Akárcsak ezek az elméletek, a pszichoanalízis is a múlté.

Az emberre vonatkozó reális felfedezéseket és valóban tudományos eredményeket nem a pszichoanalízis szenzációs „útrövidítésein” keresztül lehet elérni. Az igazi antropológia a fiziológiai és a történelmi tények beható tanulmányozásának útján halad, annak a koncepciónak az alapján, amelynek helytálló voltát a modern természettudományok összessége biztosítja.

Forradalom és ellenforradalom a XX. században¹

Válasz Rosenberg úr „Vér és arany”-ára

1940 novemberében Rosenberg birodalmi vezető – „a Führer megbízottja a Nemzetiszocialista Német Munkáspártban folyó ideológiai képzési és nevelési munka egészének fő felügyeletére” – Franciaországba jött abból a kifejezett célból, hogy itt beszédet tartson.

A képviselőház üléstermét választották keretül, a hallgatóságot pedig a franciaországi megszálló csapatok főparancsnoka, különböző rangfokozatú tisztek és a hitleri rendszer különféle rendű és rangú képviselői alkották.

Azt nem közlik, vajon a lakájok – Déat, Doriot és Brion – megjelenhettek-e az ünnepségen, hogy lakájok módjára Stülpnagel tábornok és Otto Abetz öexellenciája karosszéke mögött álljanak.

Rosenberg beszédét a „Deutsche Zeitung in Frankreich” „Leszámolás az 1789-es eszmékel” cím alatt közölte. Hivatalos és több pontban enyhített összefoglalót közölt a

¹ Georges Politzernek ez a cikke 1941 január-februárban jelent meg illegálisan, akkor, amikor Hitler még nem támadta meg a Szovjetuniót.

francia nyelvű sajtó, „Vér és arany, vagy a vérrel legyőzött arany” cím alatt.

A francia forradalom a francia nép történelmi büszkesége. Az általa képviselt dicső múlt kultusza új tartalmat és értelmet nyer ebben az órában, amikor a francia kapitalizmus a nemzetet egy idegen imperializmus elnyomásának szolgáltatja ki.

Rosenberg beszéde tehát választ követel.

A francia marxisták, a kommunisták megadják a választ. Ez a tény természetes és egyszersmind jelentős.

Az aktív harc a szellemi gyarmatosítás ellen, melynek jelképe Rosenberg ideutazása, elválaszthatatlan a Franciaország szabadságáért és függetlenségéért folyó harctól. A Francia Kommunista Párté a büszke szerep, hogy e harc élvonalában küzd.

Az a tény, hogy a francia kommunisták, és csakis ők válaszolnak Rosenberg úrnak, egyúttal mutatja, mennyire igaz, hogy a vereség valamennyi többi párt ideológiai összeomlását is jelezte.

Rosenberg Párizsba jött, hogy „leszámoljon” az 1789-es eszmékkel.

„Leszámolás” – ez „végső összecsapást” is jelent.

Rosenbergnek 1789-cel szándékolt „végső” összecsapását változtassuk át a nácizmussal vívott első összecsapássá.

Rosenberg történeti módszere

Beszéde elején Rosenberg bejelentette, hogy a „nemzeti-szocialisták” tanulmányozzák Franciaországban „azokat az eszméket, amelyek a tizennyolcadik század régi rendjének bukását előidézték”.

Az ilyen jellegű tanulmányok történeti tanulmányok.

Hasznos tehát megtudni, hogyan fogja fel Rosenberg az ilyen jellegű tanulmányokat.

Egy 1934-ben tartott előadásában e tárgyra vonatkozóan olyan megállapításokat tett, amelyeket párizsi beszédében elmulasztott megismételni. Ebben „A tudomány szabadsága” c. előadásában Rosenberg a következőket jelentette ki: „Van egy katolikus történetfelfogás és egy protestáns történetfelfogás . . . a vallási történetfelfogások mellett megjelennek a nemzeti színezetű felfogások . . . Azt hisszük, itt az ideje, hogy a történelem szemléletének német módját meg- hirdessük.”²

Rosenberg tehát megállapítja, hogy van egyházi történelemhamisítás és sovíniszta történelemhamisítás. Ebből azt a következtetést szűri le, hogy itt az ideje a már meglevő torzításokat egy újabbal tetézni, a „német”, azaz, szerinte, nemzetiszocialista történelemhamisítással. A tények ilyenén eltorzítását nevezi Rosenberg „a tudomány nemzetiszocialista szabadságának”.

A történelem kiforgatása azt jelenti, hogy a múlt történetét a jelen szükségletei szerint formálják át, a történelmet egy propaganda követelményeinek rendelik alá. Ezt akarja megcsinálni Rosenberg. De hasznos tudni, hogyan fogják fel ezt a propagandát.

Hitler a „Mein Kampf”-ban összehasonlítja a politikai propagandát és a reklámot.

„Mit szólnának például az emberek egy olyan plakáthoz – írja Hitler –, amely egy új szappant dicsér, emellett azonban más szappanokat is »jónak« minősít? Mindenki a fejét rázná. De pontosan így áll a dolog a politikai reklámot illetően is.”³

Hitler maga vallja be, hogy a politikai propagandát politikai reklámnak fogja fel, melyet a kereskedelmi hirdetés

² Alfred Rosenberg: Blut und Ehre (Vér és becsület). II. köt. 210. old.

³ Adolf Hitler: Mein Kampf. München 1935. 200. old.

elvei szerint kell folytatni. Azt állítja, hogy az igazi propaganda, akárcsak az igazi reklám, az, amelynek sikere van, s hogy a propagandának „nem kell objektív módon az igazságot is kikutatnia, hogy amennyiben az a többieknek kedvező, azután doktrinér őszinteséggel a tömeg elé tárja . . .”⁴

Tudjuk tehát, hogy Rosenberg szerint a történelem alá van rendelve a propagandának; hogy olyan propagandáról van szó, amely a kereskedelmi hirdetést utánozva maga is reklámnak értendő; hogy nem célja az objektív igazság keresése és ismertetése a tömegek előtt.

Mi a célja tehát?

Politikai hatás elérése.

A tények és értelmezésük, minden ennek a célnak van alárendelve.

Más szóval: *bármit* lehet állítani minden gátlás nélkül. A történelemből ilyen módon mese lesz vagy – Rosenberg kifejezése szerint – *mítosz*. Rosenberg tudvalevőleg „A huszadik század mítosza” c. könyv szerzője.

Rosenberg pl. a *régi germánokat* állítja mintaképnek a XX. században élő németek elé. Azután az ősgermánokról „történelmi portrékat” rajzol. Ezekből kiderül, hogy a régi germánok éppen olyan jellemvonásokkal rendelkeztek, amelyeket a hitleri rezsim az ifjúságba be akar oltani. A művelet egyszerű: hogy a nemzetiszocialista a régi germán mintájára legyen szabva, Rosenberg azzal kezdi, hogy a régi germánt a nemzetiszocialista mintájára szabja. Ez ugyanaz a módszer, mely lehetővé teszi, hogy Hitlert – akinek a létezése mint politikai személyiség, a kapitalizmus fejlődésének végső fokát tételezi fel – a germán „Herzog” reinkarnációjának tüntesse fel. Ehhez elegendő, hogy a feudalizmus kezdetén élt régi germánokat olyan társadalmi viszonyok közé helyezze, amelyek a kapitalizmus végső szakaszára jellemzők.

⁴ Ugyanott.

Így tehát, amikor Rosenberg bejelenti, hogy tanulmányozni fogja „azokat az eszméket, amelyek Franciaországban a tizennyolcadik századi régi rezsim bukását előidéztek”, tudjuk, mihez tartzuk magunkat. Arról van szó, hogy a forradalom valóságos történetét olyan mesével helyettesíték, mely a propagandát szolgálja, méghozzá azt a propagandát, melynek célja, hogy Franciaország gazdasági és politikai leigázásának megkönnyítése végett szellemileg is leigázza ezt az országot. S mivel Rosenberg beszédének egy részét a háború történetének szenteli, azt is tudjuk, hogy a háború valóságos történetét olyan mesével helyettesítik, amely a propagandát szolgálja, méghozzá azt a propagandát, melynek célja, hogy a legyőzött Franciaországot engedelmes Franciaországgá formálja át.

Idézhetünk itt néhány példát arra, hogyan alkalmazza beszédében Rosenberg a történelem nemzetiszocialista szabadságát.

Aprólékosan ecseteli a szabadkőműves páholyok berendezését és dekorációját. De, noha kifejezetten azért jött Párizsba, hogy az 1789-es eszmékkal leszámoljon, egy szót sem ejtett arról a szellemi áramlatról, mely az „Enciklopédia” megalkotása után az Emberi Jogok kihirdetéséhez, Rousseau, D’Alembert, Diderot, Condillac, Helvetius, Holbach munkásságához vezetett; mindez éppúgy nem létezik számára, akár az „Enciklopédia”. Mindezt elsikkasztja, „a tudomány nemzetiszocialista szabadsága” nevében.

A XIX. századdal kapcsolatban Rosenberg „megemlíti” a tőkés kizsákmányolást. Hozzáfűzi, hogy ez ellen csupán néhány magányos gondolkodó emelt szót, mégpedig Carlyle és Dickens.

Hát Saint-Simon, Fourier és Owen? Az utópikus szocializmus? S Karl Marx és Friedrich Engels? A tudományos szocializmus? Valamennyit elsikkasztották „a tudomány nemzetiszocialista szabadsága” nevében.

Csupán a Rosenberg által említett szerzők léteztek.

Így ír történelmet a birodalmi vezető úr, akinek megbízatása, hogy a nemzetiszocialista pártban az ideológiai nevelés és képzés egésze fölött felsőbb felügyeletet gyakoroljon.

Rosenberg beszédére kell Franciaországban a történelem oktatását alapozni. A vichyi kormány már dolgozik ezen.

Amikor Rosenberg „mellőzi” az „Enciklopédiát”, ez azt jelenti, hogy Franciaországban tilos lesz erről a növendékeknek beszélni.

Amikor Rosenberg „elfelejti” Rousseau és Diderot nevét, akkor arról van szó, hogy a tanulók ne ismerjék meg ezeket a neveket.

Amikor Rosenberg nemcsak a tudományos szocializmust, hanem még az utópikus szocializmust is elsikkasztja, akkor olyan különféle gyakorlati intézkedések hozataláról van szó, amelyek révén a dolgozókat erőszakkal és ravaszsággal vissza akarják vetni kétszáz évvel régebbi, elmaradott szintre.

Ezt a faji történetfelfogást tekintve, egy kötet is kevés lenne ahhoz, hogy minden részletében kimutassuk, mit tartalmaz Rosenberg úr beszéde, melynek minden egyes történelmi utalása tényeket hamisít meg.

Kénytelenek leszünk néhány különösen figyelemre méltó kérdésre összpontosítani.

A vér és arany világméretű konfliktusának jelentése

Köztudomású, hogy minden rablőháborúban szerepel az arany és a vér, s hogy az aranyat a tőkészek zsebelik be, a vért pedig a népek ontják.

Rosenberg szintén a háborúval kapcsolatban – az 1914–

1918-as és az 1939–1940-es háborúval kapcsolatban – beszél a vérről és az aranyról. Csakhogy ő ezt másképpen érti.

„A világméretű nagy harc az arany és a vér között – mondta Rosenberg – drámai módon már 1914. augusztus 2-án megkezdődött. Az 1939–1940-es konfliktus ennek óriási folytatása, de magasabb tudati szinten.”

Ebből következik, hogy Rosenberg szerint a vér és arany világméretű konfliktusa nem az, amely az aranyat bezsebelő tőkéseket és a vérüket ontó népeket egymással szembeállítja, hanem az, amely a tőkésországok között dúl. Szerinte a vért Németország képviseli, 1914-ben csakúgy, mint 1939-ben, az aranyat pedig Németország ellenfelei, 1914-ben csakúgy, mint 1939-ben.

Egyébként Németországot nemcsak a „vér” elnevezéssel illeti.

Nevezi „mély alkotó életerő”-nek, „Közép-Európa alkotó faji ereje”-nek is. S Rosenberg tudomásunkra hozza, hogy az 1914–1918-as háború és folytatása, az 1939–1940-es háború végső fokon „harc az értékek hierarchiájáért”. Ezért az „értékek hierarchiájáért” halt és hal meg a háború millió és millió áldozata.

Rosenberg úr megmagyarázza, hogy 1918-ban az arany győzött, de 1939-ben „az igazi életerők” „fellázadtak az élet igazi értékeinek e gyűlöletes lesüllyedése” ellen, és most végre, a vér aratott győzelmet. Az aranynak a vér fölötti győzelme ideiglenes volt; a vérnek az arany fölötti győzelme természetesen végleges lesz.

Mit jelent mindez?

Ennek az igen előkelően jelképes kifejezési módnak az első előnye az, hogy a háborúk okát képező összes konkrét tények, a háborúk titkos előkészítését jelző összes tényleges cselekedetek, a háborúkat megelőző és környező összes gyanús tárgyalások eltűnnek; mindez észrevétlenné válik az „értékek hierarchiájának” metafizikai magaslatairól nézve.

Tény azonban, hogy az 1914-es háború előestéjén Németország éppúgy tőkésállam volt, mint Anglia, Franciaország, az Egyesült Államok, Japán és a cári Oroszország, s általában véve valamennyi ország. Ugyancsak tény, hogy ebben a korszakban a gyarmatok már fel voltak osztva a nagyhatalmak között.

Németország, amely később érkezett, mint a többi ragadozók, de gyorsabban fejlődött, gyarmati étvágát csak Franciaország és Anglia birtokainak rovására elégíthette ki. S valóban meg akarta szerezni a francia és az angol gyarmatokat.

Nem állította soha senki, még Rosenberg sem, hogy a tőkés Németország azért akart gyarmatokat, hogy gazdasági és politikai szabadságukat visszaadja. Azért akart gyarmatokat – s ezt mindenki tudja –, hogy a francia és angol tőkések *helyett* német tőkések zsákmányolhassák ki ezeket a gyarmatokat. Németország tehát imperialista volt, és imperialista vágyakkal lépett a háborúba.

Ez a mohóság nemcsak a gyarmatok felé sodorta; be akarta kebelezni Ukrajnát, Lengyelországot és a cári Oroszország balti tartományait is. Arra is emlékszünk, hogy a bagdadi vasút építésével Anglia közel-keleti uralmát is fenyegette.

Németország azonban nem állt egyedül imperialista hódító törekvéseivel.

Anglia meg akarta szerezni Mezopotámiát, Palesztinát, Egyiptomot. Nemcsak a gyarmatait akarta megőrizni, hanem meg is akarta verni Németországot, amely veszedelmes versenytársa volt a világpiacon.

Franciaország vissza akarta szerezni az 1871-ben Németország által annektált Saar-vidéket és Elzász-Lotharingiát.

A tőkés hatalmak érdekei összeütköznek a gyarmatok felosztása és a világpiac tárgyában; a nyersanyagforrások, az áruk és a tőkék kiviteli piacai tárgyában. Az érdekek

összeütköznek, és a tőkés hatalmak előkészítik a háborút: 1907-ben megalakul az antant: Anglia, Franciaország és Oroszország szövetsége, mely a Németország és Ausztria–Magyarország között létrejött imperialista szövetség ellen irányul. Ezután 1914-ben kitör a háború.

Háború a vér és az arany között?

Nem, hanem az imperialista hatalmak között. E háború tétjét a gyarmatok, a piacok alkották, s általában a világ felosztása, a világhegemónia. Ezért az 1914-es világháború *imperialista háború* volt; vagy, mint Lenin mondotta, „hódító, fosztogató, rabló háború volt”⁵.

Ezért a háborúért a felelősség a benne részt vevő valamennyi imperialista hatalomra hárul.

Ebben az imperialista háborúban aranyról is szó volt.

Csakhow Rosenberg azt mondja, hogy kizárólag annyiban, amennyiben az arany le akarta igazni a vért, azaz Németországot.

Rosenberg azt is mondja, hogy 1914-ben a világ demokráciáinak tőzsdéi összeesküdtek a német nép ellen.

Az igazság az, hogy 1914-ben annyiban volt szó aranyról, amennyiben a német, francia és angol tőkések között kitört harc *az aranybányák birtokáért* is folyt.

Az igazság az, hogy 1914-ben nem a világ demokráciáinak fináncoligarchiája esküdött össze a német nép ellen, hanem az angol és a francia demokrácia, a császári Németország, a cári Oroszország stb. fináncoligarchiája esküdött össze mindezeknek az országoknak a népei ellen, valamennyi imperializmus esküdött össze valamennyi nép ellen.

Az igazság az, hogy a háborúnak – mint Lenin írta – „azt kellett eldöntenie, hogy a pénzharamiák angol vagy német csoportja kapjon-e nagyobb zsákmányt”⁶.

⁵ Lenin Összes Művei. 27. köt. Budapest 1971. 294. old.

⁶ Ugyanott, 295. old.

Rosenberg a világ demokráciáinak fináncoligarchiáját emlegetve megfélekezett Németország fináncoligarchiájáról.

Ennek az egyébként közismert fináncoligarchiának a létét azonban kellőképp bizonyítja az a tény, hogy Németország részt vett a háborúban.

Bármilyen is egy ország kormányformája, mindig a finánctőke áll az imperialista hódító törekvések mögött.

Az 1914–1918-as háború volt az első világháború, mely az imperialista hatalmak között a világ újrafelosztásáért folyt, miután az első felosztás a XIX. század végén befejeződött.

Érthető, hogy a vér és arany meséje rendkívül kényelmes.

Rosenberg a régi felosztás haszonélvezőit, akik egyúttal a főbb aranybányák birtokosai is, „az arany országainak” keresztelte el. Viszont azt az imperializmust, amely a maga javára új felosztást akar kivívni, s amelynek nincsenek aranybányái, a „vér” országává nevezi ki. Az újrafelosztásért folytatott imperialista és igazságtalan harcot a vérnek az arany elleni eszmei és igazságos harcává emeli.

Az imperialista hatalmakat „értékeknek” kereszteli el.

Az a mód, ahogyan az imperialista hatalmak a világot maguk között felosztják, Rosenberg szerint „az értékek hierarchiája”, a világ újrafelosztásáért folyó harc pedig harc „az értékek hierarchiájáért”. A népeket gyilkoló fináncoligarchiák szennyes versenye az örök tiszta eszmék érzékfölötti terébe száll át!

Valóban, Rosenberg beszédének a háborúval foglalkozó szakasza feltűnő emelkedettségről tanúskodik. Tisztaságát nem szennyezi be egyetlen szó sem az anyagi javakat illetően. Hitler világosan megmondhatta 1940. december 10-én, hogy a gyarmatok újrafelosztására törekszik. Rosenberg azonban ideológus.

Rosenbergnek az a feladata, hogy érvényre juttassa, mi-

lyen csúcsokra emelkedhet a náci filozófia. Nem ejtett ki tehát egy szót sem a nyersanyagforrásokról, a kiviteli piacokról, a tengeri utak ellenőrzéséről. Németországot „mély alkotó életerőnek” nevezte, mert olyan imperializmusról van szó, amely gyorsabban fejlődött, mint az angol és a francia imperializmus; „Közép-Európa alkotó faji erejének” nevezte, mert szervezi Európában a maga hegemoniáját. Az imperialista háború mindegyik aspektusa számára talált Rosenberg érényes fordítást, olyan lelkiismeretességgel, hogy beszédéhez szótárt lehetne csatolni. De mivel ilyen szótár nincs csatolva, Rosenberg azt hiszi, hogy akadnak majd elegen, akik megint egyszer elhiszik egy igazságtalan háborúról, hogy az igazságos.

Alapjában véve erről van szó.

Az első világháború után minden imperializmus kereste annak az útját és módját, hogyan lehetne a népeket újra imperialista háborúba belesodorni, ha üt majd a harc órája a világ újrafelosztásának megindítására. Ez a probléma még élesebben vetődött fel Németországban, ahol a nép a háború alatt és után rengeteget szenvedett.

A „vér” mítoszával meglették a keresett megoldást.

Rosenberg, amikor a vérnek az arany ellen vívott háborújára szólítja a német népet, elhiteti vele, hogy a kapitalista Németország antikapitalista háborút visel. Hitler még „két világ” háborújáról is beszél.

De vajon Németország megszüntette-e a társadalom megosztását kizsákmányoltakra és kizsákmányolókra?

Igen, mondja Rosenberg.

Megszüntette vajon a termelési eszközök magántulajdonát és a kizsákmányolást?

Nem, mondja Rosenberg, mert ez bolsevizmus lenne. A „nemzetiszocializmus” az osztályokat nem olyan „kicsinyes” módon szünteti meg, mint azok, akik nem tudnak elszakadni a közönséges realitásoktól. A nemzetiszocializmus

az osztályokat szellemileg szüntette meg, vagyis – mint „A huszadik század mítosza” szerzője magyarázza – azáltal, hogy az embereket a „faji egység”, „a másoknál felsőbbrendű erejük” tudatára ébresztette. Ezt nevezi Rosenberg „a vér misztériumának”.

A Szovjetunióban, ahol az osztály nélküli társadalmat megvalósították, a társadalom egysége *tény*. A hitleri Németországban „misztérium”, mert, mint minden misztérium, csak azoknak a képzeletében létezik, akiket becsapnak.

A jelszavak és a tények

Nem a költészet szeretete készíti a nácizmust mítoszok gyártására. Ezek a mítoszok politikai eszközök, s „a vér világméretű harca az arany ellen”, mint láttuk, a német imperializmus jelszava a világ újrafelosztásának céljából indított második háborújához.

„1914-ben – mondta beszédében Rosenberg – Németország pusztán a nép és a haza *védelmének* jelszavát tudta meghirdetni. Nem volt nagy egyesítő eszméje, s nem fűtötte egy nagy cél elérésének akarata.”

1939–1940–1941-ben a német imperializmus nem a „puszta *védelem*” jelszavával lép fel. A háború megindításakor kijelentette, hogy „a versailles-i igazságtalanság jóvátételéért” küzd, és ezt a küzdelmet „a vér harca az arany ellen” jelszavával folytatja.

A szellemet, melyben ezeket a jelszavakat kidolgozták, a „Mein Kampf” „Kriegspropaganda” (Háborús propaganda) c. 6. fejezete tárja fel. Ebben Hitler bírálja a német imperializmus első világháborús propagandáját, dicséri az antant propagandáját, és kifejti, melyek „a propaganda mesterségének” igazi alapelvei.

A háborús propaganda Hitler szerint legyen *egyoldalú*.

„Általában minden propagandatevékenység legelső előfeltétele . . . az elvileg szubjektíve egyoldalú állásfoglalás minden általa tárgyalt kérdésben.” „Sarkalatos hiba volt a háborús felelősséget abból a szempontból tárgyalni, hogy nem Németország felelős egyedül e katasztrófa kitöréséért, hanem az lett volna a helyes, hogy a háború okozójának maradéktalanul az ellenfelet tüntessék fel, még ha ez nem is felelt volna meg az igazi lefolyásnak, mely pedig ténylegesen így állt.”⁷

A háborús propagandának nem az a célja, hogy „a tudományosan már amúgy is tapasztaltakat vagy a műveltségre és megértésre törekvőket oktassa ki”⁸.

Célja a tömegek befolyásolása, főképp két eljárás alkalmazásával.

Egyrészt érvelés helyett ismételtetni kell. Mert „a tömegnek, nehézkességénél fogva, mindig bizonyos idő kell, mielőtt kész egy dologról még csak tudomást is venni, és csupán a legegyszerűbb fogalmak ezerszeres megismétlését fogja végül az emlékezetében rögzíteni”⁹.

Másrészt nem az észre, hanem a szenvedélyekre kell apelálni.

„A nép túlnyomó többsége olyan nőies hajlamú és beállítottságú, hogy gondolkodását és cselekvését nem a józan megfontolás, hanem inkább az érzelmes indulat határozza meg.”¹⁰

Hitler kivált az angol propagandát dicséri, amely 1914–1918-ban „mindezt valóban a legzseniálisabb módon megértette”¹¹, amikor Németországot azzal vádolta, hogy egyedül felelős a háború kitöréséért.

⁷ Hitler: Mein Kampf. 201. old.

⁸ Ugyanott, 197. old.

⁹ Ugyanott, 203. old.

¹⁰ Ugyanott, 201. old.

¹¹ Ugyanott.

„Egy hazugság – folytatja Hitler –, mely csak a föltétlen, arcátlan, egyoldalú csökönyösség által, mellyel hangoztaták, számításba vette a nagy nép érzelmi, mindig szélsőséges beállítottságát, és ezért hitelre is talált.”¹²

A jelenlegi birodalmi kancellár ennek a példának a követését ajánlotta.

„Milyen roppant eredményekhez vezethet egy helyesen alkalmazott propaganda, ezt csak a háború alatt lehetett észrevenni. Sajnos itt megint mindent a másik oldalon kellett tanulmányozni, mert a tevékenység a mi oldalunkon ebben a vonatkozásban több mint szerény volt.”¹³

„A vér harca az arany ellen” az a remek jelszó, mely megfelel a „nemzetiszocializmus” felfogása szerinti propagandaművészet „igazi elveinek”.

Ez a jelszó kívánatosan egyoldalú: az arany, azaz a kapitalizmus csak az imperialista versenytársaknál létezik; előtérbe állítja a brit plutokráciát és a hallgatás fátylát borítja a német plutokráciára.

„A vér harca az arany ellen” olyan jelszó, melynek nyilván nem célja, hogy „a műveltségre vagy megértésre törekvőket” tanítsa. Korántsem teszi lehetővé, hogy a nagy tömegek megértsék, mi is történik, ellenkezőleg, éppen az a rendeltetése, hogy egy éppoly hamis, mint képtelen koholmány segítségével ezt megakadályozza.

De éppen mert a koholmány képtelen, a fő érve az *exerszeres megisméltés* a terror légkörében.

Ez a jelszó kétségtelenül nem az észre apellál. A legcsekélyebb ésszerű gondolkodás mindenkit rávezethet arra, hogy az a harc, mely egy imperialista hatalom – a hitleri Németország – és egy másik imperialista hatalom – Nagy-Britannia – között a gyarmatokért folyik, nem lehet „anti-

¹² Ugyanott, 201–202. old.

¹³ Ugyanott, 193. old.

imperialista" harc; s hogy a német tőkéseknek az arany *megszerzéséért* folytatott harcát az arany *elleni* harccá ki-nevezni, éppoly képtelenség, mintha az olajért és a nyers-anyagokért folytatott harcukat az olaj és a nyersanyagok *elleni* harccá neveznék ki.

Ami az érzelmet, azt a fajta érzelmet illeti, melyre a hitlerista háborús propaganda apellál, erre épp elég jellemző, hogy folyvást az antiszemitizmust suhogtatja, mely a reakció mindenkori fegyvere, a cárizmusnak pedig kedvenc fegyvere volt.

Ennek a propagandának az a törekvése, hogy éppúgy becsapja a tömegeket, ahogy ez az antant imperialistáinak 1914–1918-ban sikerült, s hogy ugyanolyan *kolosszális* ámító jelszót találjon, mint „a jog háborúja az erőszak ellen”, ez a jelszó, mely éppoly arcátlanul hazug, akár „a civilizáció a barbárság ellen”, vagy az új lelemény: „vér arany ellen”.

A „Mein Kampf” 6. fejezetének elején Hitler kijelenti, hogy igen tanulságos a marxista propaganda tanulmányozása. De a nemzetiszocialista vezérek ezt csak azért „tanulmányozták”, hogy pontosan az ellenkezőjét tegyék.

A marxisták tudják, hogy a kapitalizmus a lakosság egy nagy részét a legcivilizáltabb országokban is tudatlanságban tartja, főleg ami a gazdasági és politikai kérdéseket illeti. Éppen ezért viszik a marxizmust a tömegek legszélesebb és a legelmaradottabb rétegei közé is. A marxizmus tudomány, s a marxista propagandának az a célja, hogy ezt a tudományt a tömegek körében terjessze. A kommunista pártok az egész világon a nép nevelői. Azt a közgazdasági és politikai oktatást nyújtják neki, amelyet a kapitalizmus megtagad tőle és amelytől még terror útján is meg akarja fosztani a népet. A marxizmus, amelynek tudományos téren saját, önálló értéke van, akárcsak a fizikának és a kémiának, ily módon a proletariátus tudományává, a nép tudományává válik.

A „Kommunista Párt kiáltványa”, Marx és Engels e műve, a marxizmus propagandájának első nagy írása.

A marxista propaganda nem riadt vissza soha annak a feladatnak a roppant nehézségeitől, hogy a marxista politikai gazdaságtant, sőt még a *dialektikus materializmust* is megismertesse a városi munkásokkal éppúgy, mint a parasztokkal, a párizsi vasmunkással éppúgy, mint a kínai kulival. Mert a marxista propaganda célja az, hogy a tömegeket felszabadulásuk érdekében *felvilágosítsa és nevelje*.

Hitler viszont a „Mein Kampf”-ban azt állítja, hogy a „propaganda nem tudomány”¹⁴.

„Egy nép széles tömege nem diplomatakból vagy jogtanárokból, sőt még csak nem is csupa értelmes ítélőképességű emberekből áll . . .”¹⁵

A fajelmélet ebből nem azt a következtetést szűri le, hogy tanítani kell a tömegeket. Szerinte a tömeget nem kell olyan propagandával nevelni, amely felvilágosítja. Befolyásolni kell azoknak a gyöngéinek a kihasználásával, melyeket a kapitalizmus tenyésztett és gondosan fenntart.

Minden propagandának népszerűnek kell lennie és ki kell választania azok közül, akikhez fordulni szándékozik, a legkorlátozottabbakat, hogy értelmi színvonalát ezeknek a befogóképességéhez szabja. Ezért értelmi színvonala annál alacsonyabb legyen, minél nagyobb az a tömeg, amelynek ezt a propagandát be kell fogadnia. Ha pedig olyan propagandáról van szó, melynek rendeltetése a háború elviseltetése, még gondosabban el kell kerülni a magasabb értelmi szintű tételeket.

„Minél szerényebb a propaganda tudományos ballasztja és minél inkább csakis a tömeg érzéseire van tekintettel, annál átütőbb a sikere. Ez azonban a legjobb bizonyítéka

¹⁴ Ugyanott, 196. old.

¹⁵ Ugyanott, 200. old.

egy propaganda helyességének vagy helytelenségének, nem pedig az, hogy sikerült-e néhány tudóst és esztéta ifjút ki-elégítenie.”¹⁶

Mert a propaganda – mondta még Hitler – csupán eszköz, s háború idején olyan eszköz, mellyel mindenképpen támogatni kell a háborút.

Természetesen Rosenberg, amikor a képviselőház szószékének magaslatáról ünnepélyesen kinyilatkoztatta, hogy az imperialista Németország „a vérnek az arany elleni harcát” folytatja, tökéletesen „elfelejtett” a „Mein Kampf” 6. fejezetéről beszélni.

A vér és arany propagandájának az a feladata, hogy a német néppel elviseltesse az elhúzódó háborút, s egyúttal igazolja az új „diktátumot”, a második Versailles-t.

A világ újrafelosztását a győztes imperializmusok Versailles-ban a jog és az igazságosság jelszava jegyében hajtották végre.

A győzők felosztották egymás között a legyőzöttektől elvett zsákmányt. E felosztás rugója a legszennyesebb kapitalista kapzsiság, eszköze pedig az erőszak volt. De az annexiókat és a rablás minden cselekedetét nemes erkölcsi szempontokkal indokolták.

Győzelem esetén a német imperializmus és a többi tengelyhatalmak felosztanak egymás között a legyőzöttektől elvett zsákmányt s az annexiókat, valamint a rablás minden cselekedetét változatlanul azzal indokolnák, hogy a világot meg kellett szabadítani „az arany plutokráciájától”.

Versailles-ban a francia–angol imperializmus a jog elsőbbségének nyilatkozatával szervezte meg hegemoniáját. A második Versailles a vér felsőbbrendűsége nevében szervezné meg a német imperializmus hegemoniáját. Versailles-ban a legyőzött Németországot azon a címen fosztották ki

¹⁶ Ugyanott, 198. old.

és fűzték láncra, hogy az erőszakot meg kell fékezni és agresszív visszatértét meg kell akadályozni. Az új diktátum Franciaországot azzal az ürüggyel fosztaná ki és láncolná meg, hogy az aranyat meg kell fékezni és uralmának visszatértét meg kell akadályozni.

Nem fér semmilyen kétség ahhoz a tényhez, hogy itt most új Versailles-ról van szó.

Ezt bizonyítja mindenekelőtt e háború jellegének objektív elemzése. De ezt bizonyítják a már végrehajtott tettek is, amelyek igen világosan felfedik a hitleri Németország imperialista szándékait.

Mindenki emlékszik még, mekkora lármával kürtölte Hitler világgá a hadisarc, azaz a versailles-i szerződéssel Németországra rótt terhek igazságtalanságát. Ma pedig Franciaország tartozik fizetni a hitleri Németországnak napi félmilliárd összegű nyomasztó „hadisarcot”.

Franciaország, mielőtt kitört ez a háború, melybe a nagytőke urai sodorták bele, gazdag ország volt.

Ma Franciaországnak semmije sincs.

Hova lettek Franciaország óriási anyagi forrásai? Mi lett nyersanyag-készleteinkkel?

Reuter doktor a hadigazdálkodás vezetője, a „Deutsche Zeitung in Frankreich” 1941. január 1-i közleménye szerint december végén kijelentette, hogy Németország nyersanyagellátása jobb, mint a háború elején volt, s ez a termelés növekedésének, valamint „annak a jelentős tömegű nyersanyagnak köszönhető, melyet a német csapatok Franciaországban zsákmányoltak”.

Ami e zsákmány nagyságát illeti, írja a „Deutsche Zeitung in Frankreich”, Reuter doktor erre vonatkozóan felsorolt néhány szemléltető adatot.

„Egyedül Bourges városában 30 000 tonna vörösréz jutott a németek kezére; Franciaország egyik délnyugati helységében ugyanennyi. Más jelentékeny készleteket találtak

Franciaország egyéb vidékein. Hasonló számadatokat sorolhatnánk fel ólom és horgany tekintetében. Ugyancsak jelentékeny mennyiségben jutottak német tulajdonba a vas és acél edzésére szolgáló termékek. Így például Dijon körzetében 20 000 tonna mangánérc és Luxemburnak csupán egyik helységében 125 000 tonna mangánérc és 20 000 tonna ferro-mangán került a németek kezébe.

Különösen jelentős az a zsákmány, melyet a németek Franciaországban gumiból szereztek. Ugyancsak egészen jelentős a zsákmány textíliákban, gyapjúban, pamutban és selyemben.”

Reuter doktor megemlíti továbbá, hogy Németország „világhírű” vasércbányák „és vasipari üzemek” birtokába jutott Lotharingiában, Luxemburgban és Felső-Sziléziában.

Elsajátítani réz-, gumi-, gyapjú- és pamutkészleteket, bányákat és üzemeket, hát ez „a vér háborúja az arany ellen”!

A még megmaradt készletek harácsolók kezében vannak; a Francia Bank aranykészlete a szélrózsa minden irányában szétszóródott; a német és a francia plutokrácia között a legsötétebb tárgyalások folynak arról, hogy kiszolgáltatásuk azt, ami gazdaságilag Franciaországból még megmaradt. Az ország a gazdasági és pénzügyi bomlás és pusztulás olyan állapotában van, hogy sem a vichyi kormány, sem a megszálló hatóságok nem mernek statisztikai adatokat közölni. A lakosságot a jövőre vonatkozóan hazug közleményekkel akarják megnyugtatni. De az igazság az – s ezt nem képes enyhíteni semmilyen hivatalos cáfolat –, hogy a francia nép éhezésre van kárhoztatva, mert mindenből kifosztották. Az a mód, ahogyan Franciaország javait a háború alatt a hitszegő kormányok, a tehetetlen és megvásárolt tábornokok és hadbiztosok eltékoztatták; a gengsztermohóság, amellyel a vichyi urak rávetették magukat Franciaországra, hogy mindent kiszolgáltassanak, mindent el-

adjanak – ez a történelemben a kapitalista zsiványság ritka példajaként fog szerepelni.

Egy éhező népre vetették ki a sarcot, mely a megszálló csapatok eltartására szolgál.

Vichy fizet és hogy fizethessen, nyomja a bankóprést. A bevallott infláció június óta 50 milliárdra emelkedett. Mennyi lehet akkor a be nem vallott infláció!

Az infláció az a módszer, melynek révén a kisemberekkel és a szegényekkel fizettetik meg a megszálló csapatok eltartásának költségeit.

Ez a módszer nem érinti a gazdagokat, akik megszabadultak francia bankjegyeiktől, aranyat, birtokot, ingatlant, amerikai valutát vásároltak.

A szegények és a kisemberek óriási tömege számára azonban az infláció roppant adó, mert csökkenti a frank értékét, ami áremelkedéssel jár együtt. Így óráról órára olvad a megtakarított pénz, kisebb a bérek és fizetések, a nyugdíjak, a munkanélküli segélyek vásárlóértéke, míg a gazdagok jövedelme a frank értékcsökkenése arányában emelkedik. A bankóprés pedig folyvást működik, mert ezáltal tudják a szegényeket fizetésre készíteni. A német plutokrácia a múlt háború után így fizettette meg népével a terheket hallatlan infláció útján, mely a kenyér árát tíz márkára szöktette fel, majd száz, ezer, egymillió, azután egymilliárd és sokmilliárd márkára.

Az elviselhetetlen hadisarc megfizettetése az elnyomott nép legszegényebb rétegeivel; felemelt adó kivetése, kártérítés címén nyomasztó pénzügyi teher kirovása – Franciaország részére ez a tartalma a vér és arany mítoszának.

Vajon Franciaország feldarabolása szintén harc az arany ellen?

Franciaországot kettévágták; a megszállt övezet tiltott zónát foglal magában (Nord, Pas – de – Calais, Ardennes, Meurthe-et-Moselle stb.).

Akárcsak a középkorban, a minden oldalon emelkedő sorompók megbénítják a gazdasági életet, akadályozzák az emberek közlekedését és az áruk forgalmát, szétzüllesztik az élelmiszerellátást és napról napra súlyosbítják a nyomort.

Milyen szándékaik vannak a megszállt területekkel?

Elszázt és Lotharingiát már hivatalosan annektálták, a fegyverszüneti megállapodás nyilvánvaló megszegésével. És a Francia Kommunista Párt, amely mindenkor Elzász-Lotharingia népének szabad önrendelkezési jogát hirdette, tiltakozott és hangoztatta, hogy az annexiót az érintett nép minden megkérdése nélkül hajtották végre.

A tiltott zónát már amúgy is bekebelezett területként kezelik. Az ősidők óta ott élő lakosságot elűzik otthonukból.

A gazdasági kizsákmányolást és a politikai leigázást *nemzeti elnyomás* tetézi.

A megszállt övezetben a franciáknak nincs joguk saját sajtóra és szervezetekre. Sőt, a nemzeti oktatás szabadságától is megfosztották őket. A meg nem szállt övezetben a vichyi bábkormány hajtja végre a megszállók parancsait.

A francia iskolát, Vichy közreműködésével, a hitleri birodalom ellenőrzése alá helyezték. Bizonyos középiskolákban már német tiszték vesznek részt a történelemórákon, hogy a tanárokat ellenőrizzék.

Valóban, lépten-nyomon csak kizsákmányolás és elnyomás tapasztalható, olyan imperialista cselekmények, amelyek egy második Versailles előhírnökei.

Rosenberg, a képviselőház szószékére lépve, kijelentette: „Ebben az épületben az utóbbi évtizedek folyamán a legszenvédélyesebb beszédek hangzottak el a német birodalom ellen, s a legsúlyosabb határozatok születtek e birodalom és a német nemzet felosztására és elpusztítására.”

Rosenberg úr azonban imperialista szolidaritásból elmu-

lasztotta megemlíteni, hogy akik a legsovínisztább beszédek tartották és a legvadabb határozatokat követelték, azok most *az ő barátai*. Elfelejtette megemlíteni, hogy mialatt az ő mostani barátai ezeket a beszédek tartották és ezeket a határozatokat hozták, volt egy párt, mely ebben a Házban az utóbbi évtizedek során szembeszállt az imperialista falkával; hogy egyetlen párt harcolt a Ruhr-vidék megszállása ellen és Laval ellen, aki mint miniszterelnök a jóvátétel fizetésének folytatását követelte a német néptől, amelyet az 1929–1933. évi válság a legszörnyűbb nyomorba döntött; egyetlen párt, melyet Rosenberg úr jelenlegi barátai akkor is üldöztek, akárcsak most – a Francia Kommunista Párt.

Franciaország és Németország kommunistái számára a versailles-i diktátum elleni harc nem volt mítosz, sem a tömegek megnyerésének eszköze, hogy azután ezeket a tömegeket egy új diktátumért folyó háborúra előkészítsék; nem volt egy új háborús propaganda kezdete.

A Francia Kommunista Párt Ernst Thälmann Német Kommunista Pártjával együtt lankadatlanul harcolt a német népnek, az imperializmusok áldozatának védelmében. Joga van ma szót emelni az új diktátum, az új Versailles ellen, s Franciaország számára szabadságot és függetlenséget követelni.

Rosenberg azzal kérkedett, hogy mítoszai „a német szellemi fejlődés négy évszázadának” végső gyümölcsét képviselik.

Tudjuk azonban, hogy a fajelméletnek semmi köze sincs Goethe, Beethoven, Hegel, Marx és Engels Németországának nagy szellemi hagyományaihoz.

Világos, hogy a francia forradalom emlékének megsértésével Rosenberg szembeszáll a német szellemmel is, amelynek legnagyobb képviselői mindenkor csodálattal és lelkesedéssel viseltettek a francia XVIII. század és ennek a feudalizmust megdöntő nagy forradalma iránt.

Rosenberg és társai a német nép képviselőiként tüntetik fel magukat. De mi nem tévesztjük össze a német népet azokkal, akik ma Franciaországot elnyomják.

Az első imperialista háború másnapján a francia dolgozók szembeszálltak imperialista vezetőikkel, hogy segítsék a német dolgozókat a versailles-i elnyomás elleni harcban. Megvetéssel és utálattal fordultak el a sovinszta és imperialista uszító agitációtól, s a proletár nemzetköziség szellemében cselekedtek, jól tudva, hogy Karl Liebknecht szavai szerint „az ellenség belül van”.

A dolgozók szívében a közös harcok kitörölhetetlen nyomokat hagynak. Franciaország és Németország dolgozóinak az elnyomás ellen vívott közös harcai mindörökre megpecsételték elpusztíthatatlan proletár szövetségüket.

A német nép maga is a történelemben példátlan elnyomás áldozata. Tudja, hogy más európai népek elnyomása csak súlyosbíthatja a saját helyzetét, mert „nem lehet szabad az a nemzet, amely más nemzeteket elnyom”. Ezért a német imperializmusnak az a szándéka, hogy Európát rablásba döntse, a saját népének ellenállásába fog ütközni.

A Spartacus-felkelés és a müncheni kommün hősei, a Vörös Front munkásai, a nagy Thälmann és az antifasiszta küzdelem megszámlálhatatlan hőse, akiknek ellenállását és harckészségét nem tudta megtörni sem a kínzás, sem a bárd, sem a koncentrációs táborok, sem a hivatalos propaganda dobverése, megmutatták, hogy Németország dolgozói, Thälmann pártjának vezetése alatt, olthatatlan erővel és önfeláldozással küzdenek a felszabadulásukért. Napról napra fokozódnak a háború szenvedései. Bizonyos, hogy a mi harcunk a második Versailles ellen egyben a német dolgozók harca lesz, mint ahogy az ő harcuk az első Versailles ellen, valamint a szabadságuk védelmében vívott összes harcaik a mi harcaink is voltak.

Köztudomású, hogy Hitler és hívei Hitler hatalomra jutását *forradalomnak* szokták feltüntetni. Párizsi beszédében Rosenberg, miután előadta a vér és arany mítoszt, kijelentette, Hitler hatalomra jutása „nemcsak a német, hanem még az európai forradalomnak is egyik legmélyebb politikai és filozófiai forradalma”.

Már egy régebbi alkalomkor is kifejtette: „A nemzeti-szocialista mozgalom nem olyasmi, amit bárki is elsöpörhetne, hanem természeti tűnemény. Olyan óriási kitörés, amelyen ritkán fordul elő elszigetelten a népek történetében. Még leginkább ahhoz hasonlítható, amikor új vulkanikus hegytömbök jelennek meg a Föld történetében.”¹⁷

Rosenberg a nemzetiszocialista mozgalmat rendszerint „a huszadik század forradalmának”, a faji ideológiát pedig „a huszadik század gondolatának” nevezi.

Propagandájuk elveinek ismeretében még „új hegytömbök vulkanikus kitörése” sem indíthat meg bennünket. A superlatívuszok a *reklám* tartozékai. Ami a *forradalmat* illeti, ennek lényege ismeretes.

A forradalom uralkodó osztályokat és elnyomott osztályokat feltételez; az uralkodó osztályok a hatalom birtokában vannak, az elnyomott osztályok pedig küzdenek a hatalomért.

A forradalom új rendet tételez fel, mely érelődik vagy amelynek előfeltételei a régi rend ölében kialakulnak.

A forradalom régi társadalmi rendszert tételez fel, mely új társadalmi rendszerrel terhes.

A forradalom egy vagy több forradalmi osztályt tételez fel, amely az új társadalmi rendszerért harcot vív a régi

¹⁷ *Alfred Rosenberg: Blut und Ehre. II. köt. 214. old.*

társadalmi rendszerhez görcsösen ragaszkodó reakciós osztály vagy osztályok ellen.

A forradalom révén a forradalmi osztályok hatalomra jutnak, hogy megdöntsék a régi rendet és megteremtsék az új rendet.

A forradalom erőszakos aktus: a régi törvényesség keretein kívül megy végbe és megteremti saját törvényességét.

Ezért mondta Marx, hogy „az erőszak a bábája minden régi társadalomnak, amely új társadalommal terhes”.¹⁸

1789-ben a burzsoázia, az egész nép támogatásával, meghódította a hatalmat az arisztokrácia ellenében, a feudális törvényesség keretén kívül. Ezt a hatalmat arra használta fel, hogy a régi társadalmi rendszert, a feudalizmust szétzúzza, s szabad utat nyisson az új társadalmi rendszernek, a kapitalizmusnak.

A polgári társadalom szintén új forradalommal terhes, azzal a forradalommal, melynek révén a proletariátus a kizsákmányoltak élén meghódítja a hatalmat a burzsoázia ellenében, s ezt a hatalmat a kapitalizmus megdöntésére és az új társadalmi rendszer – a szocializmus – felépítésére használja fel.

Ezt vitte végbe a cári Oroszország proletariátusa, Lenin és Sztálin pártjának vezetésével. Ezért volt ez forradalom. S mert megszabadította a társadalmat a kizsákmányolástól, ez a történelem legmélyebb forradalma.

Németországban Hitler hatalomra jutott. Hogyan? A hatalmon levő osztály akarata ellenére? Szó sincs róla. Mindenki tudja, hogy Hitlert von Hindenburg tábornagy-elnök nevezte ki, az a Hindenburg, akit Blum a hitlerizmus elleni védőbástyának tüntetett fel. S Hitler kinevezésével a tábornagy-elnök a német burzsoázia uralkodó csoportjának óhajait teljesítette. Hitler a hatalmat úgy szerezte meg, mint a

¹⁸ Marx-Engels Művei. 23. köt. 702. old.

fennálló társadalom, azaz a régi rend védőbástyája a bolsevizmus, azaz az új rend ellen.

Minden tüzet elsősorban a legforradalmibb osztály és pártja ellen, a proletariátus és forradalmi pártja, a hős Német Kommunista Párt ellen irányított, börtönbe vetette e párt vezetőjét, Thälmann-t, akire 6 millió német szavazata esett. Hitler azért arathatott sikert, mert élvezte a nagyburzsoázia támogatását és mert a burzsoázia ügynökei, a szociáldemokrata és reformista vezetők megosztották a munkásosztályt.

A hatalom birtokában Hitler olyan intézkedéseket hozott, melyekkel gúzsba kötötte a munkásosztályt, megfosztotta *független* szervezeteitől, szétzúzta a szakszervezeteket, terrort honosított meg stb. A trösztöket ellenben nem sajátította ki, a termelési eszközök magántulajdonát természetesen nem szüntette meg.

A forradalom, mellyel a tőkés társadalom a XX. században terhes, a proletárforradalom. A hitlerista mozgalmat a XX. századhoz az a tény fűzi, hogy ez a mozgalom *a XX. század ellenforradalma*.

Ez az ellenforradalom megsemmisíti a polgári demokráciát, hogy a terrorista diktatúrát vezesse be. Azt jelenti, hogy a kapitalizmus nem tudja többé a régi uralmi módszerekkel fenntartani magát. A diktatúra bevezetése a burzsoázia gyöngeségének a jele. Ezt a diktatúrát a nagyburzsoázia legreakciósabb és legagresszívebb imperialista csoportja gyakorolja. E diktatúra bekövetkezése nem egy új világ hajnalát, kezdetét jelzi, hanem a régi világ, a kapitalizmus alkonyát, haldoklását. Nem egy új osztály lendületes fölemelkedése a jövő felé, hanem egy régi osztály elkeseredett ellenállása.

Ami a faji ideológia által képviselt „filozófiai forradalmat” illeti, ennek természetét és jellegét épp eléggé szemlélteti Rosenberg úr beszéde. Ez olyan „ideológiai forrada-

lom”, amilyen „politikai forradalom” Hitler hatalomra jutása.

„A »Rassensee« (faji lélek) felfedezése korunkban olyan forradalom, amilyen a kopernikuszi felfedezés volt 400 évvel ezelőtt.”¹⁹

Ez is azoknak az előírásoknak az alkalmazása, melyek szerint a propagandát a reklámhoz kell hasonlítani.

Egy tudományos felfedezés akkor számít forradalminak, ha régi ismereteket megdönt. Egy ideológiai vagy filozófiai forradalom eszméinek „megdöntése”, de az *igazság* irányában. E megdöntés után ismereteink hívebben tükrözik a valóságot, mint annak előtte, s módot nyújtanak arra, hogy eredményesebben hathassunk a valóságra. Kopernikusz felfedezését forradalomnak nevezik, mert a Nap földköri keringésének koncepcióját a Föld napköri keringésének elméletével váltotta fel.

Rosenberg „felfedezése” az igazság felé törő gondolat helyébe a „Rassensee”, a faji lélek fogalmát állítja, azaz az illúzió felé forduló tudatot; a világosság felé forduló gondolatot a sötétség felé forduló tudattal helyettesíti.

A faji ideológia valóban „a megismerés megdöntését” képviseli, de abban az értelemben, hogy Rosenberg és társai meg akarják dönteni, azaz meg akarják semmisíteni a *megismerést*, hogy az *illúziót* fejleszthessék ki.

Mit is jelent gyakorlatilag Rosenberg filozófiai forradalma, azt láthattuk abból a bánásmódból, melyben a tudomány és a szellemi tevékenység, valamint maguk az értelmiségiek Németországban részesültek. Paul Langevin letartóztatása, a diákok kegyetlen üldözése, tanszékek bezárása már ízelítőt ad ebből nálunk is.

Beszélhetnénk még arról is, mit képvisel a *történelemben* az a forradalom, mely az *osztályok* helyébe a *fajokat* állítja,

¹⁹ Alfred Rosenberg: Blut und Ehre. II. köt. 209. old.

az osztályharc helyett a *fajok harcával* magyarázza az eseményeket; mit a *fizikában*, ahol különbségeket tesz árja atomok és zsidó atomok között; a *matematikában*, ahol megkülönböztet zsidó tételeket és árja tételeket stb. stb. Ehhez még hozzáfűzhetjük azt a nagyképű áltudományt, melyet „fajelmélet”-nek neveztek el.

Rosenbergnek állandó témája az, hogy az emberiségnek új mítoszra van szüksége. Ez annyit jelent, hogy új „misztikumra” van szükség, mert csak ez óvhatja meg véglegesen a kapitalizmust azoktól a veszélyektől, amelyek mindaddig fenyegetik, amíg az emberek agyában még megvan az igazság fölfedezésének a lehetősége. Ez az új misztikum a *fajelmélet*. Ezt nevezi Rosenberg a XX. század gondolatának. Valójában ez a *XX. század obskurantizmusa*.

A nemzetiszocializmus és ideológiája valóban a XX. századhoz tartozik, de abban az értelemben, hogy szorosan körünk kapitalizmusával függ össze, melyet Lenin a *bálódó kapitalizmusnak* nevezett. Kiváltképpen ennek a korszaknak a kapitalizmusával függ össze, melyben a *szocialista forradalom* már győzött a földgolyó egyhatodán, s a tőkés világ többi részén is napirendre kerül; melyben a Szovjetunióban megvalósult szocializmus példája napról napra nagyobb vonzerőt gyakorol a tőkésországok tömegeire és az elnyomott népekre; melyben a forradalmi marxizmus behatolt a fizikai és a szellemi dolgozók millióinak tudatába, s melyben a szociáldemokrata vezetők egyre inkább elvesztik hitelüket, míg a tömegek bizalma nőtön nő a munkásosztály forradalmi pártja, a kommunista párt iránt.

Ez a helyzet ad magyarázatot arra, hogy a nép ellenségeinél szokásos ellentét a szavak és a tettek között miért éri el örületes tetőfokát a náci vezéreknél, akik a világot dühödt szenvedéllyel visszahúzzák, miközben a múlt összes demagógjainál hangosabban üvöltik, hogy előre haladnak. Ez a helyzet ad magyarázatot arra, miért kénytelen a tör-

ténelem legreakciósabb ellenforradalma a tömegek előtt magát „precedens nélküli forradalomnak” feltüntetni, s miért ragasztotta magára a „szocialista” címkét a nagytőke végső erőfeszítése, mellyel a szocializmus eljövételét meggátolni próbálja. Végül érthetővé teszi ez a helyzet azt is, miért kényszeríti egy új 1917-től való rémület Rosenberget arra, hogy miközben a tüzet főképpen a forradalmi proletariátusra és kommunista pártjára irányítja, 1789-cel hadakozzék.

*Rosenberg segítséget nyújt
a „nemzeti forradalomnak”*

Amikor Rosenberg Franciaországba jön, hogy leszámoljon az 1789-es eszmékkal, pusztán az a szándéka, hogy segítséget nyújtson a francia lakájoknak, akik a nemzeti forradalom jelszavával Franciaország leigázásán fáradoznak.

A faji ideológia receptje szerint „forradalomnak” keresztelik el azt a politikát, amely Franciaországot hűbéres országgá akarja tenni.

Ha megvizsgáljuk ezt a „nemzeti forradalmat”, láthatjuk, hogy nincs benne semmi forradalmi, semmi nemzeti.

A „nemzeti forradalom” nem egyéb, mint a nagytőkések, bitszegő tábornokok és korrupt politikusok egy bandájának bazaáruló vállalkozása, amelynek diktatúráját rákényszerítik Franciaországra.

A tőkések és ügynökeik, akik Franciaországot a háborúba és a vereségbe belevitték, most uralmukat az idegen imperializmusra támaszkodva akarják fenntartani. Cserébe kiszolgáltatják Franciaországot testestől-lelkestől, készek elfogadni minden diktátumot és elfojtani minden ellenállási törekvést. A megszállók felé fordulva ezt mondják nekik: „Mindaz, ami nemzeti, a tiétek.”

A „nemzeti forradalom” nem egyéb, mint a trösztök uralma.

Hivatalosan bejelentik a Vas- és Gépgyárosok Szövetségének feloszlását, de nyomban újra megalakul, a megszállt Északon, három tröszt: a „sydénor” a vasiparban, a „méc-anor” a fémfeldolgozó iparban és „az Észak fémipari központi irodája”. A trösztök nevet változtatnak, újjászerveződnék, hogy a megszállás feltételeihez alkalmazkodjanak, felosztják egymás között Franciaországot, a német trösztökkel összejátszva, az ország színe előtt pedig kihirdetik, hogy a trösztöket „szocialista” intézkedés címén feloszlatták.

A „nemzeti forradalom” a trösztök felszabadítása minden megkötöttség alól. Nincs többé semmilyen állami ellenőrzés a trösztök fölött. Ellenkezőleg, a német trösztökkel szövetkezett francia trösztök ellenőrzése az állam fölött teljes, föltétlen, gáttalan ellenőrzéssé vált. A trösztök vezetik a hadjáratokat a „liberális gazdaság”, a „liberális kapitalizmus” ellen, hogy igazolják azokat az intézkedéseket, melyek segítségével biztosítani akarják a kis- és középvállalatok romjain elvitathatatlan monopóliumukat valamennyi piacon. Az ő uralmukat nevezik „irányított gazdaságnak”.

Ezzel szemben a CGT (Szakszervezeti Szövetség) feloszlata, a szakszervezetek betiltása valóságos. A „nemzeti forradalom” minden szabadság elfojtása, a dolgozók és az állampolgárok minden jogának eltörlése, hogy a hazaárulás vállalata teljes nyugalomban üzemelhessen.

A „nemzeti forradalom” Franciaország gazdasági romlása, a munkanélküliség, az infláció, a drágaság és az éhezés. A vichyi kalandorok beszélhetnek a „fajvédelemről”, miáltal a francia gyermekek az éhezéstől és a hidegtől hullanak, mint a legyek, s a párizsi munkásnegyedekben naponta gyermekkoporsók sora látható az utcákon. Ezt nevezi Rosenberg „az ifjúság világdiadalának”.

A „nemzeti forradalom” a harácsolók és a kiéhezettők

uralma, a korrupció uralma. Ebben a rezsimben a gazdasági élet és a közélet minden területén a legzüllöttebb és legerkölcstelenebb elemek kerekednek felül. Piszkos kezű felhajtók, sötét üzerek, élelmiszergergenszterek, a feketepiac hiénái, egy egész profitéhes és gátlástalan világ szipolyozza az országot, Pétain marsall magas pártfogása alatt, aki rovvott múltú „külön rendőrségétől” őrizve hullarablók testületében elnököl.

A „nemzeti forradalom” a legreakciósabb és legkorrup-tabb politikusok uralma.

Ez a „nemzeti forradalom” Lavalban testesült meg, abban az emberben, aki a spekuláns és erkölcstelen politikusnak történelmünkben eddig ismert legtökéletesebb típusát képviseli. Az 1914–1918-as háború befejezésekor szűkülködő szocialista ügyvéd – ma multimilliomos. 1924-ben a baloldali „kartell”-hez csatlakozik, majd Tardieu és Reynaud barátja, a trösztök és a pénzarisztokrácia mindenese. A versailles-i rendszer nagy védelmezőjeként a kormány élén azon buzgólkodott, hogy növelje a német nép nyomorát, elősegítse a weimari köztársaság megfojtását és a hitleri rezsim eljövetelet. Mussolinival megkötötte a római egyezményeket, amelyek kiszolgáltatták Abesszíniát Mussolininak, párosulva azzal az ígérettel, hogy megkapja Tunéziát, Korzikát, Dakart és kétségtelenül egyéb francia gyarmatbirtokokat is. Laval, miután ilyenénképpen munkálkodott a Franciaország elleni „tengely” erősítésén, az 1939–1940-es háború idején háborúspárti lett, hogy megakadályozza a békekötést a *katasztrófa előtt*, mint ezt a kommunisták akarták. De mihelyt a májusi német offenzíva megindult, Laval szüntelenül összeszűrte a levelet a politikus és hitszegő tábornokokkal, mint pl. Weygand tábornokkal, aki a „Szovjetunió legyőzője” címre törekedett és Franciaország vereségének generalisszimusza lett. Laval májusban és júniusban folyvást azon mesterkedett, hogy szélesítse a vereség ará-

nyait, hogy kiterjessze Franciaország megszállását az Ardennektől a Pireneusokig. Valóságos összeesküvést sző Pétainnel, s ezt az összeesküvést, mely a bordeaux-i és a vichyi kávéházakban szövődött és jött sikeresen létre, de amelynek terve más helyeken született meg – ezt keresztelték el fellengősen „nemzeti forradalomnak”.

Egy klikk, mely idegen az országtól, megkaparintotta a hatalmat, és kihasználta az általa szándékolt és előkészített vereség körülményeit arra, hogy kiszolgáltassa Franciaországot – s ezt nevezték el „nemzeti forradalomnak”. A kollaboráns politika legbiztosabb kezelése, mondta Abetz öxellenciája Lavalról. Az együttműködés legbiztosabb kezelése, azaz a legcinikusabb ügynöke annak, hogy a német imperializmus szolgátságban tarthassa Franciaországot – ez a definíció valóban ráillik Lavalra.

A „nemzeti forradalom” egy másik megtestesülése: Flandin, az a korrupt ügyvéd, aki nyakig benne volt a légipostabotrányban. Flandin – Tardieu barátja és munkatársa, nagy németfaló és túlzó Versailles-párti, majd a londoni City „nagy barátja” – Ausztriának a hitleri Németországba történt bekebelezése óta arra törekedett, hogy ő legyen a francia Seyss-Inquart. Az 1938 szeptemberi mozgósítás pillanatában, München előestéjén, a franciák megosztása végett küldte hírhedt táviratát Hitlernek, melyben hódolatát és szerencsekívánatait fejezte ki.

Nem sorolhatjuk itt fel valamennyi renegátot, árulót, két-színű ügynököt és lakájt, olyan alakokat, mint Belin, Tixier-Vignancour, Bergery, Déat, Doriot és társai.

Csupa olyan emberből, akiket Franciaország már egy idegen hatalom felbérelt ügynökeinek ismert, toborzódtak a „nemzeti forradalom” tekintélyei, s a Harmadik Köztársaság személtládájából válogatta össze a „józan új kormányzat” a maga politikai és újságírói személyzetét.

A „nemzeti forradalom” a tehetségtelenek és élősdiek kölcsönös támogatásának érdekszövetkezete.

A megélhetési lehetőségek Franciaországban példátlanul összezsugorodtak. A franciák zömének nem jut munka és kenyér. Ám vesszenek a többiek Franciaországban, a fő, hogy jól elhelyezzék a tábornokokat, akik csapataikat és hadianyagukat átadták, a hadbiztosokat, akik 1939–1940 telén nem látták el a hadsereget zubbonnyal, köpennyel és takaróval, s akik csak arra jók, hogy sápot zsebeljenek be. Nincs hely mindenki számára, tehát helyet a tehetségtelemeknek! Helyet az élősdieknek! Helyet mindazoknak, akik érdemeket szereztek árulásukkal! Ezek a „nemzeti forradalom” igazi jelszavai, amely minden elképzelhető és elképzelhetetlen ürüggyel szaporítja az elbocsátásokat, hogy hivatasos naplopóit álláshoz juttassa.

Pétain, Laval és Flandin „nemzeti forradalma” nem nyúlt a tőkések által bezsebelt óriási háborús profitokhoz, melyeket a rengeteg rablás hozama még növelt. Nem nyúl azoknak a hullarablóknak a nyereségéhez sem, akik megsarcolják Franciaországot. A „nemzeti forradalom” jelmondata pénzügyi téren egyszerű: *a franciák fizetni fognak!* s fizetésre kényszeríti őket az infláció útján.

És míg a legmagasabb funkciókkal felruházott árulók büntetlenül feszítenek az idegen gépfegyverek védelme alatt, addig a becsületes dolgozókat, azokat, akik a nép és a nemzet érdekeit védik, könyörtelen üldözés sújtja. A korrupt politikusok hatalmon vannak, de a kommunista párt, melyre sohasem esett semmilyen kapitalista botránynak még az árnyéka sem, illegálisba kényszerült.

Megnyitják a börtönöket, hogy kiszabadítsák a vichyi kormány védőgárdájának feltöltésére szánt fasisztákat és gengsztereket, de 100 000 becsületes dolgozó börtönökben vagy dögletes haláltáborokban senyved, amiért síkraszállt a békéért és a szabadságért. Az árulókat pénzzel és „tisztse-

gekkel” halmozzák el, de a nemzeti érzésben vétkees franciákat kidobják állásukból, internálják vagy bebörtönzik.

A „nemzeti forradalom” a francia iskola tönkretétele, a diákok, tanítók, tanárok és tudósok üldözése.

Rabszolgalelkű franciákat akarnak nevelni, hogy Franciaországot rabszolgaságban tarthassák. Az oktatásnak nemcsak a világi, hanem a nemzeti jellegét is meg akarják semmisíteni. A francia kultúrát azzal az obskurantizmussal akarják helyettesíteni, melynek sötét tartalmát Rosenberg beszéde magában foglalta.

Szóval ez az az akció, melyet Rosenberg úr az utazásával és a beszédével támogatni akart. „Érveket” hozott a tarsolyában, hogy elhitesse a franciákkal, miszerint az 1789-es forradalom „tulajdonképpen” nem volt francia forradalom, s hogy Franciaország csak most éli át először – Pétain, Laval, Flandin, Déat és Doriot révén – az egyetlen és igazi forradalmat. De valójában nem tett egyebet, csak ünnepélyesen kinyilatkoztatta, amit a franciák már úgyis tudtak: *hogy az állítólagos nemzeti forradalom idegen imperializmus szolgálatában és zsoldjában álló reakciós vállalkozás.*

Rosenberg és a francia forradalom

Rosenberg úr Párizsba jött, hogy leszámoljon 1789-cel, s általában a francia forradalommal.

Kezdetnek azonban tiszteletteljes hangot ütött meg. „Ha ma megkísérlem – mondotta – kifejtetni a francia forradalom fő eszméit és e nagy összecsapás előzetes feltételének kibontakozását, ezt csak a történelmi események mélyreható összegezésével és az ilyen eseményekben megnyilvánuló küzdelmek teljes mérlegelésével tehetem meg.”

Sőt mi több: „Nagyon jól tudjuk – mondotta –, hogy a XVIII. század végén a francia népnek nem volt más lehe-

tősege, mint vagy elrothadni, vagy még egyszer lázadásban menekvést keresni.” Ez a lázadás *jogos* volt: „A francia forradalom a francia nép jogos lázadása volt a klerikális inkvizíció szelleme ellen és a dinasztikus korszak elfajulásának jelenségei ellen.”

Rosenberg odáig megy, hogy felidézi a parasztok XIV. Lajos alatti kizsákmányolását, „kétségbeesett lázadásait”, a véres megtorlást, s hogy XVI. Lajos lakolt a többiekért.

Mindebben együttvéve nyilvánvalóan nincs semmi rendkívüli. Néhány igen lapos és igen óvatos közhelyből (vigyázva, nehogy valami kedvezőt mondjon a jakobinusokról) állította össze Rosenberg az elismerő szövegeit, csak hogy más hangon szokott beszélni a francia forradalomról. „Az 1789-es esztendő – írta 1921. február 22-én – mindannyiunk számára a *zsidók felszabadítását* jelentette, ez az európai kultúrában a pusztító szellemek születési órája.”²⁰

A szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavával kapcsolatban ugyanakkor a következőt írta: „Ezek . . . mint gyújtó jelszavak sohasem tévesztették el hatásukat a nagy tömegekre, de zavaros alapjuk folytán szükségszerűen bajt bajra halmoztak.”²¹

Főképpen az egyenlőséget vetette meg. „*Egyenlőség!* Ez nem több és nem kevesebb, mint az ember minden gyűlevész érzésének felhívása.”²²

„Az 1789-es forradalom halott – írta a »Huszedik század mítoszá«-ban –, csupán alkotó gondolat nélküli robbanás volt, s ezért vagyunk ma felbomlásának szemtanúi.”

Továbbá 1939. január 16-án a „Völkischer Beobachter”-ben, pártja központi lapjában a következőt írta: „Franciaország 1939 júniusában a francia forradalom 150. évforduló-

²⁰ *Alfred Rosenberg: Kampf um die Macht* (Küzdelem a hatalomért). München 1939. 19. old.

²¹ Ugyanott, 17. old.

²² Ugyanott.

ját fogja ünnepelni. Meg vagyunk győződve arról, hogy ennek az évfordulónak az ünnepségeit a francia forradalom eszméinek halálharangja fogja kísérni.”

Goebbels propagandaügyi miniszter ugyancsak kijelentette, hogy az 1789-es esztendőt ki kell rádiózni a történelemből.

Rosenberg, mint már említettük, „a Führer megbízottja, akinek feladata a Nemzetiszocialista Német Munkáspártban az ideológiai és nevelési munka főfelügyelete”.

Az a légkör, melyet ez az ideológiai főfelügyelet a francia forradalmat illetően teremt, kitűnik a hitlerista Németországban kiadott történelmi művekből és tankönyvekből.

Az egyetemeknek és az iskoláknak ajánlott egyik kézikönyvben ezt olvashatjuk: „Ha zsidó gyilkosságok sorozatáról beszélnek, nem szabad megfélemedezni a francia forradalomról, mely 1789-ben, a Bastille bevételével kezdődött. Ez elsősorban a szabadkőművesség műve volt. Illetékes szakértők joggal minősítették a szabadkőművességet mester-séges judaizmusnak.”

Ugyanez a szerző írja az alábbiakat is: „A francia forradalom vezetői szabadkőművesek voltak. Többek között megemlítjük Dantont, Robespierre-t és Marat-t. Ez utóbbi még zsidó származású is volt, s minden tettét ez a tény szabta meg. Így tehát az egész forradalom, ha közvetlenül nem is, de közvetve a szabadkőművesek közvetítése folytán, zsidó ügy volt.”

Rosenberg „az 1789-es eszmékkal való leszámolása” során csak Voltaire-t idézte, őt is csak egészen futólag. Ellenben melegen ajánlotta a Dreyfus-ellenes Edouard Drumont-t.

Abban a könyvében, melyet Rosenberg remekműnek tekint, Drumont ezt írta: „Az egyetlen, aki a forradalomból hasznot húzott, a zsidó. Minden a zsidótól indul ki; minden visszajut a zsidóhoz.”

Ez a fajelmélet hivatalos tézise is.

Párizsban azonban hirtelen valóságos „értékrendszer-átváltás” történt. A zsidók és a szabadkőművesek ügye a francia nép tiszteletreméltó felkelése lett. Rosenberg Párizsban beszélt. A Bourbon-palota falain túl ott volt Franciaország népe, szívében azzal, amit Klopstock, a nagy német költő és a forradalom lelkes csodálója „a szabadság félelmetes szellemének” nevezett. Ez a nép – bár a nagytőke emberei kiszolgáltatták és egy áruló kormány meg a pártfogói gúzsba kötötték – mégis óvatosságra kényszerítette a győzelmét ünneplő győzöt.

A kérdés az, hogyan lehet a francia forradalom a zsidók és szabadkőművesek ügye és egyszersmind a francia nép tiszteletreméltó és elkerülhetetlen „lázadása”? Erre a kérdésre válaszul Rosenberg egy másik szerzőt idéz, akit a német újjászületés „villámló prófétájának” nevez: Houston Stewart Chamberlain németté honosodott angol író. Ez valóban világosan mutatja, hogy a logika hiánya és az elmentmondás képezi az „árja” gondolat alapvető és dicső jellemvonásait.

Erre a mentségre Rosenbergnak annál is inkább szüksége van, mert beszédében mégiscsak felhossa – jóllehet burkoltabb formában, a fajelméletnek a francia forradalomra vonatkozó alapvető eszméit.

„Lehetetlen – mondja Rosenberg – a francia forradalom történetét a szabadkőművesség nélkül megérteni. E forradalom jelszavait valójában mindenekelőtt a szabadkőművespáholyok terjesztették.”

A szabadkőművespáholyokból indult ki a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszava. „A XVIII. század szellemi vezetői, akiket nem akarok mind megnevezni (egyet sem nevez meg), majdnem valamennyien a szabadkőművességhez tartoztak, csakúgy, mint magának a forradalomnak a vezetői.”

Ezt még kiegészíti azzal, hogy az alkotmányozó nemzetgyűlés azért szavazta meg a zsidók egyenjogúságát, mert a zsidók megvásárolták a nemzetgyűlést. Így minden újra visszatér a faji rendbe: a francia nép tiszteletreméltó mozgalma ismét zsidó- és szabadkőműves-üggé lett.

*A francia forradalom
Rosenberg-féle magyarázata*

A francia forradalomban Rosenberg szerint voltaképp két dolgot kell megkülönböztetni. Egyfelől van a felkelés, mint olyan, s másfelől vannak az 1789-es eszmék. Egyfelől van a felkelés az eszmék nélkül, s másfelől vannak az eszmék a felkelés nélkül.

A francia nép „lázasága” önmagában tekintve, mint olyan emberek pusztá felkelése, akiknek nincs semmilyen eszme a fejükben, „jogos” felkelés és a francia nép ügye. Ami az 1789-es eszméket illeti, ezeket „egzaltált gondolkodók”, az úgynevezett emberi jogok „prédikátorai” találták ki.

Miképp történt, hogy az 1789-es eszmék nem 789-ben születtek meg? Miért a XVIII. században és nem a VIII. században találták ki őket? Talán abban a korban nem volt elég „egzaltált gondolkodó”?

Ezeket a kérdéseket Rosenberg úr gondosan elkerüli.

Végül pedig miért fogadták el a tömegek az „egzaltált gondolkodók” által kimunkált eszméket? Az egyház minden tőle telhetőt elkövetett, hogy a vallásos misztikát és a feudális ideológiát fenntartsa. Miért fogadták el mégis a tömegek az 1789-es eszméket?

Rosenberg csodálatos feleletet talál erre. Amikor a francia nép magáévá tette az 1789-es eszméket, ez Franciaország történelmében *a gyöngeség órája* volt. Ugyanúgy –

mondja Rosenberg –, mint az 1914–1918-as háború végén, amikor a német nép hitt Wilson elnök ígéreteinek!

„Bebizonyosodott a franciáknál az – mondja Rosenberg –, amit nekünk Németországban is át kellett élnünk, hogy tudniillik egy nép történetében a gyöngeség órája a legdöntőbb következményekkel járhat évtizedekre, sőt évszázadokra kihatóan.”

A gyöngeség Rosenberg szerint abban rejlett, hogy az 1789-es eszméket „politikai elvek címén” elfogadták, értsd: ez a gyöngeség a demokratikus köztársaság megalapításában rejlett.

A polgári demokratikus köztársaság megteremtése, ez a gyöngeség órája! A felkelés önmagában véve, mondja Rosenberg, „a még töretlen életerő jele”. De a polgári demokrácia, ez a francia forradalom gyöngesége. S mi az, ami nem lett volna gyöngeség? Bizonyára az, ha a franciák nem honosították volna meg a demokráciát. De ha nem vezették volna be a demokráciát, akkor miben állt volna a forradalom? Tehát maga a forradalom volt a gyöngeség órája. S ezt bizonyítja az az erő, melyet tanúsított, amikor eltiporta az arisztokráciát, amikor a braunschweigi herceg kiáltványára a valmyi győzelemmel válaszolt, amikor a feudális reakciót belföldön és a harctereken egyaránt megverte. Ezt a gyöngeséget élesztették a jakobinusok és nyilván Napóleon is. Hát ez az *obskurantizmus*: mese a valóságos történelem helyett.

Rosenberg, amikor ilyen módon próbálta tagadni a francia forradalom értelmét és roppant történelmi jelentőségét, óvakodott felidézni azokat a szavakat, amelyeket a legnagyobb német költő, Goethe mondott a valmyi győzelem estéjén:

„Ezen a helyen, ezen a napon új korszak kezdődik a világ történetében, s elmondhatod majd, hogy ott voltál.”

Rosenberg és társai azonban nemcsak a XVIII. század

gondolkodói és írói ellen viselnek hadat; megtagadják vagy „megrendsabályozzák” Németország legnagyobb gondolkodóit és íróit is: Lessinget és Herdert; Goethét és Schillert; Kantot, Fichtét, Hegelt és Heinét, mint ahogy minden korszak haladó gondolatának minden képviselője ellen hadat viselnek.

Amit Rosenberg a „gyöngeség órájának” nevez, annál érdemes még egy kis darabig elidőzni. Miben rejlett a gyöngeség? A Wilson elnökkel kapcsolatos hasonlata és további fejtegetései alapján erre módunkban van válaszolni. A francia forradalom ideális társadalmat ígért és a kapitalizmus valósult meg. Sőt, éppen az 1789-es eszmék felelősek a kapitalizmusért és a finánciókéért. Mert magától értetődő Rosenberg szerint, hogy ez a fináncióke kizárólag zsidó.

Nos, a vallási türelem egyik eszméje eredményezte a zsidók egyenjogúsítását, ami lehetővé tette, hogy a zsidók tőkéseké válhassanak. Ebből következik, hogy a vallási türelem eszméje a fináncióke oka.

Ezek a jellegzetes elmefuttatások arról, amit Rosenberg „a történelem egyik legmélyebb filozófiai forradalmának” nevez, két alapvető szövegben vannak lerögzítve.

Az első szöveg szerint az 1789-es jelszavak „nem az erős és jó életerőket szolgálták, erről meg vagyunk győződve, hanem arra vitték rá az embereket, hogy életidegen fantasztikus képzeteket fogadjanak el, hogy szellemi konstrukciókat túlbecsüljenek, hogy az egyént elszakítsák az adott régi honi talajtól, s végül, az élettől való ilyen elidegenülés alapján lemondjanak a vérről egy palesztinai élősdire, s behatolni engedjék az összes európaiak számára idegen és ellenséges néger vért”.

Aki ilyen „szemrehányással” illeti az 1789-es eszméket, csak a saját műveltségi fokáról állít ki bizonyítványt.

Ezzel a megállapítással azonban nem szabad beérnünk. Meg kell vizsgálni azt is, mi van *a fajelmélet mögött*. Ez

világosabban kiderül Rosenberg kijelentéseinek alábbi sorozatából.

„A régi kötelékek elpusztítása és a gazdasági egyén abszolút szabadságának kinyilatkoztatása tette lehetővé ezt a kapitalista korszakot, mely ma a népek szörnyű katasztrófája közepette halad megsemmisülése felé. Ez tette lehetővé, hogy az aranyat tekintsék az egész politikai élet alapjának, s a profitot ismerjék el a társadalmi teljesítőképesség mércéjének, ami a XIX. század és a XX. század egész európai életére rányomta bélyegét.”

Rosenberg szerint nem szabad túlmenni a „faji lélek” fogalmán. Ez az emberi megismerés végső fogalma. Csak-hogy ezúttal ő az, aki túlmegy a „Rassenseele” fogalmán.

Az 1789-es eszmék egyik káros tette „a gazdasági egyén abszolút szabadságának kinyilatkoztatása”. Más szóval: *a szabad verseny*. Így tehát a szabad verseny baj! Ez jól ismert eszme. Ez a nagy monopóliumoknak és tulajdonosaiknak hivatalos tézise, akik a 200 családot, a pénzarisztokráciát vagy fináncoligarchiát alkotják.

A rossz korszak, melyet Rosenberg „bírál” és a XIX. századba, valamint a XX. század kezdetére helyez, *a szabad verseny kapitalizmusának korszaka*. A XIX. század végétől kezdve a szabad verseny uralmát a monopóliumok uralma váltotta fel; a kapitalizmus monopolkapitalizmussá vált, melyet Lenin imperializmusnak nevezett. A vészes és ártalmas korszak Rosenberg szerint „a gazdasági egyén abszolút szabadságának” uralma, azaz a szabad verseny. A magasabb fokú korszak a trösztök kora. Ugyanez a monopolkapitalizmus szempontja. Így bukkan elő a „Rassenseele” mágikus köde mögül a trösztök, kartellek és a monopolizáció egyéb alakulatainak anyagi valósága, Rosenberg misztikumai mögül pedig az imperializmus politikája.

„Az imperializmus – írta Lenin – a finánc-tőke és a monopóliumok kora, márpedig ezek mindenütt uralmi, nem

pedig szabadságtörekvések hordozói. E tendenciák eredménye – reakció az egész vonalon mindennemű politikai rendszer mellett, az ellentmondásoknak a végsőkéig való kiéleződése ezen a téren is.”²³

Mit jelent Rosenberg leszámolása az 1789-es eszmékkal? A fináncoligarchia, a pénzarisztokrácia ama szándékának kifejezését, hogy véget vessen a demokráciának az intézményekben és a felvilágosultságnak az elmékben, s az obskurantizmusra támaszkodva terrorista diktatúrát gyakoroljon.

Milyen célból?

Általában azért, hogy uralmát megmentse, Franciaországban pedig azért, hogy ezt az országot gyarmati szintre süllyessze.

A francia forradalom történelmi jelentősége

Rosenberg megígérte beszéde elején, hogy „a történelmi folyamatokat illetően a legmélyebb belátás álláspontjára” helyezkedik.

Az eredmény az, hogy tartózkodott a *feudalizmus* tárgyalásától. Még ezt a szót sem ejtette ki. Szemérmesen „dinasztikus korszakról” beszélt.

Így akarta elfedni a francia forradalom történelmi jelentőségét, melynek nagysága éppen abban a tényben rejlik, hogy ez a forradalom radikálisan szétzúzta a feudalizmust.

„Franciaország – írta Lenin – más országokat megelőzve vetette le a feudalizmust, a győzelmes forradalom *több esztendeje után* söpörte el, és olyan népet vitt háborúba több gazdaságilag és politikailag elmaradott nép ellen, amely

²³ Lenin Összes Művei. 27. köt. 396. old.

nem merült ki semmilyen háborúban, amely kivívta a szabadságot és a földet és amelyet megerősített a feudalizmus felszámolása.”²⁴

Rosenberg azonban nem beszélhet a feudalizmusról. Mert ha a feudalizmusról beszél az ember, akkor beszélnie kell a feudális társadalom osztályairól és elsősorban a forradalmi burzsoáziáról, amely a feudalizmus ellen harcolt.

„Nézzük a nagy francia forradalmat – írta Lenin –. Ezt nem hiába nevezik nagy forradalomnak. Azért az osztályért, amelynek érdekét szolgálta, a burzsoáziáért, annyi sokat tett, hogy az egész XIX. század, az a század, amely az egész emberiségnek meghozta a civilizációt és a kultúrát, a francia forradalom jegyében zajlott le. Ez a század, a világ minden részén, csak azt tette, hogy részenként végrehajtotta, megvalósította és betetőzte azt, amit a burzsoázia nagy forradalmárai létrehoztak, akik a burzsoázia érdekeit szolgálták, bár ők ennek nem is voltak tudatában és a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszávára hivatkoztak.”²⁵

Rosenberg azonban nem beszélhet a burzsoáziáról, mely a népet magával ragadta a forradalomba. Aki a burzsoáziáról beszél, annak fel kell vetnie azt a kérdést, honnan jött és hogyan fejlődött a burzsoázia. De Rosenberg nem vizsgálhatja komolyan, honnan jön a burzsoázia és hogyan fejlődött, mert akkor vizsgálnia kellene a feudalizmus termelési és csereviszonyait. Aki pedig ezeket a viszonyokat vizsgálja, az kénytelen megállapítani, hogy a francia forradalom küszöbén a feudális társadalom ölében kifejlődött új termelési és csereviszonyok ellentmondásban voltak a feudális társadalom viszonyaival.

Marx és Engels a „Kommunista Párt Kiáltványa”-ban a következőt írták: „azok a termelési és érintkezési eszkö-

²⁴ *Lenin Művei.* 27. köt. Szikra 1952. 4. old.

²⁵ *Lenin Művei.* 29. köt. Szikra 1953. 377–378. old.

zök, amelyeknek alapzatán a burzsoázia kialakult, a hűbéri társadalomban jöttek létre. E termelési és érintkezési eszközök fejlődésének bizonyos fokán azok a viszonyok, amelyek között a hűbéri társadalom termelt és cserélt, a földművelés és az ipar feudális szervezete, egyszóval a feudális tulajdonviszonyok nem feleltek meg többé a már kifejlett termelőerőknek. Gátolták a termelést, ahelyett, hogy előmozdították volna. Mindmegannyi béklyóvá váltak. Szét kellett feszíteni, szét is feszítették őket.”²⁶

A feudális társadalom ölében kifejlődött új termelési mód – ez a francia forradalom történetének alapja. Ez a fejlődés idézte elő a polgári forradalmat és velük együtt a zsidó burzsoákat és a szabadkőműveseket.

Ez még nem minden. A termelésben és a cserében bekövetkezett változások maguk is következmények, azoknak az átalakulásoknak a következményei, amelyek a *termelési eszközökben* végbementek.

„A társadalmi viszonyok – írta Marx »A filozófia nyomorúsága« egy híres szakaszában – szorosan összefüggnek a termelőerőkkel. Új termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat. A kézimunka a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom az ipari tőkés társadalmát eredményezi.”²⁷

Rosenberg úr minderről nem beszélhet, mert zsidói és szabadkőművesei révén a történelem valóságos hajtóerőit képzeletbeli hajtóerőkkel igyekszik helyettesíteni; az osztályokat a fajokkal; az osztályok harcát a fajok harcával; a termelőerők fejlődését a „Rassenseele” megrázkódtatásaival; a megismerést a mesével.

²⁶ Marx-Engels Művei. 4. köt. 446. old.

²⁷ Marx-Engels Művei. 4. köt. 125. old.

Nem láthatja meg a francia forradalomban egy új világ születését, az 1789-es eszmékben pedig azokat az eszméket, amelyek magukkal ragadták a tömegeket, mert a társadalom új szükségleteit fejezték ki. Tagadni akarja, hogy a francia forradalomnak betöltendő történelmi feladata volt és ezt be is töltötte.

A francia forradalom megszabadította a kapitalizmust a feudalizmus béklyóitól. Lehetővé tette a kapitalizmus bámulatos fejlődését. De Rosenberg nem képviseli a béklyóitól megszabadulni törekvő kapitalizmust. Ő a béklyókba szorított kapitalizmust képviseli. Nem képviseli a szabad verseny kapitalizmusát, hanem a monopolkapitalizmust képviseli. A régi feudalizmus béklyóit, melyeket a francia forradalom szétfeszített, a monopolkapitalizmus egy új feudalizmus béklyóival helyettesíti, a láncoknak éppen azzal az egész rendszerével, melyet ő maga képvisel. Ezért illeti Rosenberg a francia forradalmat azzal a „szemrehányással”, hogy „elpusztította a régi kötelékeket”, azaz a feudalizmus láncait.

A francia forradalom felszabadította az új társadalmi rendszert. Lehetővé tette fejlődését. Rosenberg azonban az imperializmust képviseli, ez pedig, ellenkezőleg, minden eszközzel meg akarja akadályozni annak az új társadalmi rendszernek az eljövételét, mellyel a tőkés társadalom terhes.

A forradalmi burzsoázia harcolt az arisztokrácia ellen és egyúttal az arisztokráciával szövetséget kötött a papság ellen. Véghezvitte a forradalmat, a természettudományok korabeli állapotának megfelelő haladó gondolatra, a filozófiai materializmusra támaszkodva.

„Európa egész legújabb kori története folyamán – írta Lenin – és különösen a XVIII. század végén Franciaországban, ahol döntő harc indult minden középkori limlom ellen, az intézményekben és az eszmékben uralkodó feudalizmus

ellen, a materializmus bizonyult az egyetlen olyan következetes filozófiának, mely összhangban van minden természettudományi tanítással és ellenségesen szemben áll a babonákkal, az álszenteskedéssel stb.”²⁸

A francia forradalom nem szüntette meg az osztályok közti ellentétet, ez nem tartozott történelmi feladatához. De hivatását betöltötte, amennyiben lehetővé tette az utolsó kizsákmányoló rendszer, a tőkés rendszer fejlődését. Amikor felszabadította az emberiséget a feudális barbárság alól, megteremtette azokat a feltételeket, amelyek alapján az emberiség minden barbárság alól felszabadíthatja magát.

A kapitalizmus tudományos kritikája elméleti téren a tudományos szocializmus, gyakorlati téren a proletárforradalom. Ami Rosenberget illeti, ő azt a harcot képviseli, melyet a haldokló kapitalizmus folytat létének meghosszabbításáért. A kapitalizmus az összes feltételeket, amelyek megdöntését megkönnyíthetik, meg akarja szüntetni, hogy tovább élhessen. Valóban már maga sem tudja, meddig, a barbárság milyen fokáig menjen vissza a történelemben.

Az 1789-es eszmék, nagy gondolkodók szülöttei, amelyek Engels szavai szerint „előkészítették az elméket a forradalomra”, döntő csapásokat mértek a vallási misztikára. De amikor a középkorból átöröklött babonák ellen küzdöttek, egyszersmind döntő csapásokat mértek minden misztikumra és minden babonára. Egyúttal magának a tudományos szocializmusnak az előfutárai voltak. De a Rosenberg által képviselt kapitalizmus olyan sötét misztikával akarja düledező rendszerét aládúcolni, mely megfosztaná az embert attól az esélytől, hogy valaha is kivezető utat találjon a kapitalista rabságból. Ezért kell elhallgattatni nemcsak a tudományos szocializmust, hanem előfutárát, az utópista szocializmust is; nemcsak Marx és Engels dialektikus materia-

²⁸ *Lenin Összes Művei.* 23. köt. 43. old.

lizmusát, hanem még elődjét, a XVIII. század francia materializmusát is. Rosenberg valóban nem tudja, meddig kellene visszanyúlnia a történelemben, hogy a sötétség elég sűrű legyen.

*Rosenberg nem akarja,
hogy reakciónak tartsák*

A nemzetiszocializmus a szégyenlős ellenforradalom.

„Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napóleon, a régi francia forradalom hősei, valamint pártjai és tömegei – írta Marx a »Louis Bonaparte brumaire tizen-nyolcadikájá«-ban – a római jelmezben és a római frázisokkal koruk feladatát hajtották végre – a modern *polgári* társadalom béklyóinak lerázását és e társadalom létrehozását.”²⁹

A náci vezérek forradalmi lepelben és forradalmi szövmekkel koruk ellenforradalmának feladatait teljesítik, vagyis a szocialista forradalom elfojtását.

A történelem itt megint bohózat formájában ismétlődik, de az a bohózat, mely most színre kerül, a népek vérében és gyászában játszódik le.

Rosenberg szintén haladó szerepet akar játszani szavakban, miközben a reakció érdekében cselekszik.

Párizsi beszédében kijelentette: „Mi nemzetiszocialisták eleve tiltakozunk az ellen a félreértés ellen, mely szerint arra törekszünk, hogy a XIX. század végének ideológiáját leküzdve a XVII. század létfeltételeit és államformáit, azaz sokkal régebbi formákat állítsunk vissza.”

Senki sem vádolja azonban Rosenberget azzal, hogy *ideológiák* leküzdésével *létfeltételeket* akar visszaállítani,

²⁹ Marx-Engels Művei. 8. köt. Budapest 1962. 105–106. old.

mert a társadalmakat nem lehet elméleti cáfolatokkal átalakítani.

Egyébként Rosenberg a következőképpen próbálja magát igazolni: a demokrácia előtt királyság volt; a nemzeti-szocialisták nem akarnak sem demokráciát, sem királyságot. Továbbá: a XVIII. és a XIX. században a liberalizmus uralkodott, előtte pedig az egyház; márpedig a nemzetiszocializmus nem akarja sem a liberalizmus, sem az egyház monopóliumát. Arra a vádra, hogy a középkor visszatérését óhajtja, Rosenberg így válaszol: nincs szó a középkor visszatéréséről, mert a középkor az egyház uralma, mi pedig nem kérünk az egyház uralmából.

Mínthogy Rosenberg és rangsor szerinti fölöttese a monopolkapitalizmus fenntartásán fáradoznak, nem vádolhatók azzal, hogy ténylegesen vissza akarják hozni a középkort, elsöpörve a trösztöket, amint ezt pártjuk programja ígérte.

Először azonban az a kérdés, milyenek az emberi kapcsolatok és milyen az embereknek szánt sors a nemzetiszocializmus viszonyai között.

Amikor Rosenberget és megbízottait azzal vádoljuk, hogy visszatérnek a középkorhoz, egy tényt állapítunk meg: az emberek közötti kapcsolatok a „nemzetiszocialista forradalom” rendszerében visszaállítják a XX. században azokat a barbár viszonyokat, amelyek a középkor legsötétebb szakaszaiban léteztek. És itt nincs szükség ünnepélyes fejtegetésekre, elég a gyakorlatot szemügyre venni.

Milyen kulturális színvonalat képviselnek pl. a koncentrációs táborok a munkások és a forradalmi értelmiségiek számára?

Milyen kulturális színvonalat képviselnek a velük való bánásmód fajtái?

Milyen kulturális színvonalat képvisel az antiszemitizmus és a négerüldözés?

Milyen kulturális színvonalat képvisel a szabadságuktól megfosztott nemzetek elnyomása?

Világos, hogy vég nélkül szaporíthatnánk ezeket a kérdéseket.

A polgári demokrácia – Lenin kifejezésével élve – óriási haladás volt a középkorhoz képest. E demokrácia megsemmisítése és a kormányzás terrorista módszereire való áttérés nyilvánvalóan visszaesés.

A mai kapitalizmust, vagyis az imperializmust Lenin a rothadó kapitalizmusnak nevezte. Ez a kapitalizmus, melyet a történelem halálra ítélt, mely már túlzottan is megérett az enyészetre, csak ebben a formában maradhat még fenn, s a fenntartására irányuló akarat szükségszerűen a visszafejlődésben nyilvánul meg minden téren, a gazdaság, a politika és az ideológia terén egyaránt.

Az egész faji ideológia nem egyéb, mint éppen annak az elkeseredett akaratnak a tükröződése, mellyel a nagytőke a visszafejlődést minden téren szervezi.

Ha a fajelmélet bírálja az egyházat, akkor mondhatni „jobbról” bírálja.

„A nemzetiszocializmus – írta Rosenberg –, mely a bolsevizmust Németországban eltiporta abban az időben, amikor az egyház nem tudott vele megbírkózni, többet tett a kereszténységért, mint az összes többi német párt együttevége.”³⁰

Ezt a „súlyos érvet” hozza fel Rosenberg, valahányszor katolikus személyiségek ellenállást kísérelnek meg.

A birodalmi vezető úr szemmel láthatóan dicsekszik, amikor kijelenti, hogy „eltiporták a bolsevizmust Németországban”. De világos, hogy azt veti az egyház szemére, miszerint már nincs elég tekintélye a tömegek előtt, hogy a nagytőke uralma alatt tartsa őket, akarni pedig a vallási miszti-

³⁰ Alfred Rosenberg: Blut und Ehre. II. köt. 354. old.

kánál kevésbé lejáratos és kevésbé világos misztikumot akar, amely közvetlenebbül demagóg is és még inkább obskurantista, szóval pontosan olyan, amilyen a fajelmélet.

Ha ezután figyelmesen megnézzük Rosenberg „elméleti megfontolásait”, megtaláljuk bennük a retrográd törekvést, a visszasüllyedést a tudományos megismeréstől a regéhez, a tudománytól az illúzióhoz.

Évszázadok kellettek ahhoz a felfedezéshez, hogy nem az eszmék a történelem hajtóerői. A marxizmus jóvoltából ma már pontosan ismerjük az eszmék szerepét a történelemben, Rosenberg mindazonáltal azt állítja beszédében, hogy az „eszmék” csinálják a történelmet.

Rosenberg valóban nem akar visszamenni a középkorba. „Egyszerűen” meg akarja honosítani a középkort a XX. században. De ez az egyszerű különbség nem farag belőle forradalmárt.

Mi is az a fajelmélet?

A fajelmélet megértéséhez fel kell idéznünk Lenin alábbi megjegyzését: „A politikában az emberek mindig az ámítás és az önámítás együgyű áldozatai voltak és azok is maradnak, amíg meg nem tanulják, hogy bármely erkölcsi, vallási, politikai, szociális frázis, nyilatkozat, ígéret mögött fel kell fedniük egyik vagy másik osztály *érdekeit*.”³¹

A marxista propaganda minden erejével igyekezett a tömegeket megtanítani arra, hogy bármely frázis mögött fel tudják fedni a burzsoázia osztályérdekeit; így akarta a tömegeket a politikában az ámítástól és önámítástól megóvni.

A tömegek ilyen irányú felvilágosításával a marxizmus továbbfejlesztette, felújította a XVIII. század nagy gondolkodóinak a művét.

³¹ Lenin Összes Művei. 23. köt. 46. old.

A burzsoázia viszont egyre nagyobb erővel igyekezett meggátolni a tömegeket abban, hogy frázisai mögött felismerjék az osztályérdekeket, éppen mert arra törekszik, hogy az emberek a politikában az ámítás és önámítás áldozatai maradjanak.

Ebben a munkában a burzsoázia valamennyi egyház támogatását élvezte. A katolikus egyház még gyártott is egy „keresztényszocializmust”, melynek „spiritualizmusa” arra van hivatva, hogy a munkásokat a burzsoázia befolyása alatt tartsa, zavaros közgazdasági elméletei pedig arra, hogy a proletariátus előtt helyzetét a tőkés társadalomban elpalástolják.

Támogatták a burzsoáziát a liberális szónokok is, akik az 1789-es eszmékből, a XVIII. század forradalmi burzsoáziájának eszméiből szemellenzőt akartak ácsolni a XIX. és a XX. század forradalmi proletariátusának.

A burzsoáziát a dolgozók tudatának elködösítésében a szociáldemokrácia is sajátos módon támogatta, melynek vezetői új illúziókat gyártottak, valahányszor egy régi illúzió szertefoszlott.

Ehhez a hagyományhoz kapcsolódnak a fajelmélet szóvivői. Rosenberg ezerszer hajtogatta, hogy a nemzetiszocialista mozgalom egyúttal „erőfeszítés a német nép átnevelésére”. De milyen irányú átnevelés?

Reakciós irányú átnevelés, mely minden lehető és elképzelhető eljárás – az iskola, a propaganda és a megfélemlítés – felhasználásával akarja leszoktatni az embereket arról, hogy a frázisok mögött az osztályérdekeket keressék, s arra törekszik, hogy ezt a szokást soha többé ne szerezzék vissza.

Rosenberg mellékesen felhozta, hogy harcolt a marxizmus ellen. A mód, ahogyan ezt a gyakorlatban tette, eléggé ismert. Az a mód, ahogyan az elméletben ezt a harcot folytatta, megérdemelte, hogy jobban megismerjék. „Cáfolatai”

jelzőkben merülnek ki. S amikor egyetlen alkalommal ennél magasabb szintre akart emelkedni, azt az érvet sütötte ki, hogy Marx szerint „a tulajdon – lopás”.³²

Jobb híján Rosenberg úr Marxnak tulajdonította Proudhon tételét és eszméit.

Párizsi beszédében Rosenberg, aki Németországban minden lehetséges alkalommal a marxizmus nagy ideológiai legyőzőjének kiáltja ki magát, mitsem mondott erről a tanításról. Nyilvánvaló tény, hogy az a marxizmus, melyet Rosenberg „végérvényesen” kiírtott a világegyetemből, testet öltött a Szovjetunióban. „A XX. század mítosza” szerzőjének szavai szerint: a marxizmus a velejéig destruktív tan; a Szovjetunió hatalma azonban óvatosságra készítette Rosenberg urat.

Rosenberg minden írását azonban az a törekvés vezérli, hogy találjon egy eszközt, melynek segítségével a marxizmus létezése ellenére újból elsötétítheti az elméket, legalább a társadalom legelmaradottabb rétegeinek a gondolkodását. Így született meg a *fajelmélet*, melynek minden „mítosza” kettős célnak felel meg: az erő és a ravaszság együttes bevetésével olyan illúziókat kelteni az emberek tudatában, amelyek hatására engedelmeskednek a tőkének és készek lesznek az imperialista háborúra. A *faj* eszméjére építenek. Ez szorítja ki a legfontosabb ismeretet, a gazdasági tényezők meghatározó szerepéről. Ez szorítja ki az *osztály* alapvető fogalmát. Ez szorítja ki a marxizmust, amely megismertette a dolgozókkal a társadalom fejlődéstörvényeit és azt az utat, amelyen kijuthat a tőkés társadalomból.

Számos példát sorolhatnánk fel arra vonatkozóan, hogyan törték a fejüket a fajelmélet főnökei, hogy a marxizmus minden egyes világos fogalmára megfelelő zavaros fogalmat ayaljanak ki.

³² Alfred Rosenberg: Blut und Ehre. II. köt. 29. old.

Ezek az urak, akik nem akarnak reakciónak számítani, pontosan az ellenkezőjét tették annak, mint ami Descartes szándékában volt.

Descartes olyan filozófiát keresett, amely világos és határozott eszméken nyugszik. A rasszista vezetők a tömegek használatára olyan „társadalomfilozófiát” kerestek, amely sötét és zavaros eszmékre épül. Rosenberg saját szavai szerint az „osztály eszméjé”-vel ők a „nemzeti becsület” eszméjét állították szembe.³³

Az *osztály* helyett a faj; az *osztálytudat* helyett a *faji egység* érzése, az „árja” büszkesége, hogy ugyanabból a vérből való, mint Krupp és ez elfelejteti vele, hogy Krupp kizsákmányolja őt; az *ész* helyett a *faji lélek*, melyet a hitlerista állam a kénye-kedve szerint formál: íme ez a fajgyűlölő vezérek eszménye a népnevelés terén.

Miután már megtalálták a kellően sötét és zavaros eszmét, az egész propagandát üzembe helyezik, mégpedig a kereskedelmi reklám elvei szerint. De nem csupán a propagandát.

A faji egység mítosz, éppúgy mint a nemzetiszocialista államban a szocializmus. De a tömegekben, magyarázza Rosenberg, *képzelőtehetség és szenvedélyesség* van. Ezt mindenesetre fenntartani vagy felébreszteni kell bennük. A jelmez és a frázis nem elég, jelképes gesztusokra is szükség van. Rosenberg úgy véli, hogy a *hit* a fontos, s hogy néhány jelképes gesztus árán el lehet hitetni a dolgozókkal, hogy a teljes monopolkapitalizmus kellős közepén a szocializmusban vannak.

Munkásokból álló hallgatóság előtt Rosenberg egy alkalommal a következőket mondta: „Minden nagy korszak megteremti a maga jelképeit. Az egyiptomi piramisok a

³³ Ugyanott, 256–257. old.

zsarnok fáraók uralmi akarátát jelzik. A német munka háza egy napon a XX. század akarátának jelképe lesz.”³⁴

A kizsákmányolás egyre kegyetlenebb módon folytatódni fog, de „a német munka háza” reális jelképe lesz egy „szocializmus”-nak, mely csak azoknak a képzeletében létezik, akiket becsapnak.

Ugyanakkor kihasználják a kapitalizmus által fenntartott tudatlanságot, apellálnak mindazokra a barbár maradványokra, amelyeket az emberi tudatban az évezredes kizsákmányolás raktározott le.

Ez az egész szerteágazó vállalkozás alkotja a fajelméletet, amely ezáltal kiérdemelte a XX. század *obskurantizmus*a megjelölést.

Engels a burzsoáziáról szólva, mely már a XIX. században a vallásos misztikában keresett menekvést azzal a jelszóval, hogy „a nép számára fenn kell tartani a vallást”, czeket a prófétai szavakat írta: „És hacsak nem hiszünk természetfeletti kinyilatkoztatásban, el kell ismernünk, hogy semmiféle vallásos hittételek sem lesznek soha elegendők egy düledező társadalom megtámogatására.”³⁵

A nemzetiszocializmus vezeterei hasztalanul akarnak az emberbe pótlelket, rabszolgalelket plántálni. Semmiféle misztikum sem elegendő egy düledező társadalom megtámogatására. Még a faji misztikum sem.

Rosenberg és az aranyalap

Beszéde jelentős részét Rosenberg az arany kérdésének szentelte. Kijelentette, hogy Németország az arany ellen harcol; hogy fel akarja szabadítani a népeket az arany ural-

³⁴ Ugyanott, 191. old.

³⁵ *Marx-Engels Művei*. 20. köt. 607. old.

ma alól; hogy győzelme megdönti a társadalomban az arany hatalmát stb.

Mivel az arany a kapitalizmus jelképe a tömegek szemében, szükségesnek látta ezt a fejtegetést, hogy alátámaszsa állítását, miszerint Németország *antikapitalista* háborút visel.

Természetesen Rosenberg itt is a visszájára fordítja a dolgok közti igazi viszonyt. Önmagát idézve kijelenti: „A mesterségesen belénk oltott arany-őrület volt az előfeltétele a nemzetközi aranyalapnak, mely természetesnek számít, de amely éppúgy el fog tűnni, mint ahogy az inkvizíciós középkor boszorkányokba vetett hite a későbbi felvilágosodás következtében eltűnt.”

Rosenberg itt ahhoz a legelcsépeltebb illúzióhoz folyamodik, mely szerint az arany értékét az magyarázza, hogy hisznek az értékében.

Egyúttal felhasznál egy másik polgári illúziót is.

Minthogy az arany helyett papírpénz van forgalomban, azt képzelik, hogy megszabadultak az aranytól. Ezt a két illúziót, melyek közül az utóbbi főképp Proudhonnál található, Marx kidomborította és megcáfolta, kimutatta, hogy az arany az árutermelés viszonyainak köszönheti értékét; hogy nem az arany-őrületből származik az arany szerepének jelentősége; hogy ellenkezőleg, az arany szerepének jelentősége szüli ezt az őrületet. Az arany szerepének kibontakozása a kapitalizmus kibontakozásával függ össze. Tehát az arany-őrület megszüntetése érdekében az első lépés a kapitalizmus megdöntése. Az arany érték nélküli fémmé válik, amikor majd minden más áru elveszti az értékét, amikor nem lesz többé csereérték, hanem a használati érték fog számítani.

Más szavakkal: amikor nem lesz vétel és eladás. Ez fog megvalósulni a kommunizmus világrendszerében. De a kezdet a kapitalizmus megdöntése. Amennyiben az arany jel-

képezheti a kapitalizmust, annyiban az arany elleni egyetlen eredményes csata az, amelynek célja a kapitalizmus megdöntése. A világ népeinek küzdelme a világ tőkései ellen – ez az arany elleni harc.

A kapitalizmus kibontakozásával a papírpénz különféle formái rendkívüli és nagyon bonyolult módon fejlődtek ki. De azzal kezdeni, hogy az arany a kapitalizmus jelképe, majd Rosenberg módjára kijelenteni, hogy az aranyalap elvetése „antikapitalista” cselekedet, ez egyszerűen nevetséges. Olyan, mintha azt mondaná valaki, hogy az infláció azonos a szocializmussal.

Egyébként Rosenberg állításai erre a következtetésre lyukadnak ki.

Ha közelebbről megvizsgáljuk azt a szakaszt, melyet Rosenberg az aranynak szentelt, megállapíthatjuk, hogy minden szaválata ellenére szó sincs az arany „megszüntetéséről”. Rosenberg valójában a következőket írja: „Az arany értékes fém; értékét és jelentőségét különféle célokra meg fogja őrizni; talán még eszköze is lehet az államközi gazdasági kapcsolatok rendezésének. De az a hipnotikus belső függés, mely évszázadokig uralkodott, ma megdőlt.”

Rosenberg megőrzi az arany értékét; államközi rendezés eszközévé teszi. A sugárzó jövő számára, melyet csakis a nemzetiszocialista mozgalom válthat valóra, pontosan azt javasolja, ami már ma megvan, hiszen az aranynak értéke van és nemzetközi fizetési eszközülni szolgál. De ez azt is bizonyítja, hogy Rosenberg nem megszüntetni, hanem megőrizni akarja az aranyat és vele együtt a kapitalizmust.

A papírpénz német rendszere bonyolult. De Rosenberg beszédéből kitűnik, hogy a német imperializmus, melynek nincs aranya, az arany megszerzéséért is harcol. De a harc az aranyért nem az arany elleni harc.

Rosenberg elismeri, hogy van összefüggés az 1939–1940-es és az 1914–1918-as háború között. Ezt a tényt a tömegek túl jól tudják, semhogy tagadni lehetne. Ellenben a két háború közti valóságos összefüggést leplezni próbálja a birodalom ideológiai irányítója.

Ha egyszerűen elismerné, hogy az imperialista hatalmaknak a világ új felosztásáért folytatott harca, mely 1914–1918-ban annyi pusztulást és gyászt okozott, 1939-ben újra elkezdődött – ez túlságosan veszélyes lenne. A tömegek ebből azt a következtetést vonnák le, hogy ha ez így áll, akkor minden alap megvan arra, hogy ez a véres harc minden húsz évben újra kezdődjék.

Márpedig éppen ezt az oly indokolt és egyszersmind az imperializmusok számára oly veszélyes érzést szeretné Rosenberg eloszlatni. Meg kell tehát csillogtatni a *végleges békét*. Hitler ezt a jóslatot 1940. december 10-i beszédében elő is adta.

Az imperialista kormányok propagandája már az 1914–1918-as háborúról azt hirdette, hogy ez az „utolsó háború”.

Franciaország elemi iskoláiban akkoriban ezt a dalocskát énekeltették a gyermekekkel:

„Nem lesz ágyú, se géppuska.
Csata se lesz többé soha.
Jön a béke, eljő végül,
Az ágyúkból eke készül.”

Az imperialista kormányok ezt az ígéretet nem tudják sem megtartani, sem nélkülözni. Daladier szintén ezt mondta 1939 szeptemberében: „Véget kell ennek vetni.” S a hivatalos propaganda visszhangozta: „Inkább most vessünk ennek véget, nehogy minden hat hónapban újra kelljen kez-

denünk.” Most meg Rosenberg állítja, hogy a hitleri Németország győzelme a tartós békét fogja eredményezni.

Rosenberg igyekezett ezt az állítást beszédében megindokolni. Magyarázata szerint az 1914–1918-as és az 1939–1940-es háború egy olyan konfliktusnak két szakasza, amelynek pontosan csak két szakasza volt, s hogy ennél fogva Németország győzelme lezárja a konfliktust. Nem lesz tehát többé háború, mert „az erők súlypontja oly módon tolódott el, hogy már megjelenik fürkésző szemünk előtt az értékek hierarchiájáért folyó eme küzdelemnek a világtörténelmi megoldása”.

Rosenberg ebben a mítoszokhoz illő ködös stílusban azt akarja mondani, hogy Németország európai hegemoniája és a világnak Németország javára történő újrafelosztása mindent „rendbe” hoz, mert a német imperializmus erejénck megfelelő helyzetet fog eredményezni. Azután nem lesz több konfliktus, mert a világ felosztása megfelel majd az imperialista hatalmak közti erőviszonyoknak, s így béke fog honolni.

Rosenberg tehát el akarja hitetni az emberekkel, hogy a világ felosztása *végleges*, ha megfelel a felosztásban részt vevők között fennálló erőviszonyoknak.

„Az erők súlypontjának eltolódását” említve azonban megcáfolta önmagát. Ha ez a „súlypont” eltolódhat, ha a jelenlegi erőviszonyok módosulhatnak, akkor az erőviszonyok szerinti felosztás sohasem lehet végleges. S ez valóban így is van.

Az imperialista hatalmak közti világfelosztásnak nincs más törvénye, csak az erő: „Mert a kapitalizmusban *nem* képzelhető el más alap a befolyási övezetek és érdekeltségek, a gyarmatok stb. felosztására, mint az osztozkodásban részt vevők *erejének*, általános gazdasági, pénzügyi, katonai stb. erejének számbavétele.”³⁶

³⁶ Lenin Összes Művei. 27. köt. 395. old.

Az erő alapján történt a felosztás Versailles-ban; az erő alapján fog most is megtörténni, ha az imperializmusok fennmaradnak.

Emiatt azonban minden imperialista felosztás újabb háborút foglal magában, minthogy „az ebben az osztozkodásban részt vevők ereje . . . nem egyformán változik, mert az egyes vállalatok, trösztök, iparágak és országok *egyenletes* fejlődése a kapitalizmusban lehetetlen”.³⁷

Ehhez Lenin még hozzáfűzi: „Fél évszázaddal ezelőtt Németország, kapitalista ereje tekintetében, szánsalmas semmiség volt az akkori Angliához képest. S ugyanez volt Japán Oroszországhoz képest. Elképzelhető-e, hogy egy-két évtized múlva az imperialista hatalmak közti erőviszonyok . . . *változatlanok* maradnak? Teljesen elképzelhetetlen.”³⁸

Lenin ezeket a sorokat 1916-ban írta!

Versailles után az erőviszonyok valóban megváltoztak. De amiképpen Versailles magában hordozta a háborút, egy második Versailles-nak is csak ugyanez lehet a következménye.

Az „új európai rend” tehát semmiképpen sem hozhatja meg az európai népek számára a békét és a nyugalmat. Amit hozna nekik, azt a ma észlelhető tények alapján nem nehéz megállapítani.

Az „új európai rend” szentesítené a német imperializmus győzelmét, a többi európai nemzetet pedig félgyarmati sorba taszítaná. Kiterjedt, roppant szervezetet alkotna az európai népek kizsákmányolásának és elnyomásának céljára.

Ennek az „új rendnek” az új volta egyáltalán nem abban a tényben állna, hogy új, nem imperialista kapcsolatok jönnének létre az európai népek között. Ilyen kapcsolatok nem lehetségesek az imperializmus keretében, „mert az imperia-

³⁷ Ugyanott.

³⁸ Ugyanott.

lizmus a nemzeteket csak annexiók és gyarmati hódítások útján tudja egymáshoz közelíteni, ezek nélkül az imperia-
lizmus általában elképzelhetetlen”.³⁹

A rend „új” volta abban a változásban állna, hogy a fokozott kizsákmányolás és elnyomás fő haszonélvezői mások lennének.

Lenin már 1915-ben kimutatta, hogy a tőkés rendszerben az „Európai Egyesült Államok” végső soron mit jelentene.

„Természetesen – írta Lenin – *ideiglenes* megegyezések a kapitalisták és a hatalmak között lehetségesek. Ebben az értelemben az Európai Egyesült Államok is lehetséges, mint az *európai* tőkések megegyezése . . . de mire vonatkozólag? Csakis arra vonatkozólag, hogyan nyomják el egyesült erővel a szocializmust Európában, hogyan védjék meg egyesült erővel az összerabolt gyarmatokat Japánnal és Amerikával *szemben* . . .”⁴⁰

A tőkés rendszerben az Európai Egyesült Államok, az Európai Föderáció, csak az európai tőkések közti *ideiglenes* megegyezéseken alapulhat; az „új európai rend” tehát szintén ingatag lenne, újabb konfliktusok csíráit hordaná magában. Sőt, a megegyezésnek még a célja is csak az lehet, hogy a zsákmányt megőrizze és a szocializmust Európában elnyomja. Az Európai Föderációt olyan reakciós és kalandor cél vezérelné, melyhez foghatót a történelem eddig aligha ismert.

Január 16-án a francia nyelvre fordított újságokban az alábbi hír jelent meg: „Párizsban ma megbeszélések kezdődnek a német és a francia vas- és fémipari gazdasági szervezetek között. A tárgyalás a közös érdekeket érintő összes kérdéseket felöleli. Főképp az a célja, hogy a megrendelések juttatását és elosztását rendezze.”

³⁹ *Sztálin: A leninizmus kérdései.* Szikra 1953. 66. old.

⁴⁰ *Lenin Összes Művei.* 26. köt. Kossuth Könyvkiadó 1971. 334–335. old.

Mint az „Oeuvre” c. lap jelzi, a „francia–német vas- és fémipari egyezmény”-nek, azaz annak a szupertrösztnek a konferenciájáról van szó, amely a német és a francia trösztöket tömöríti és amelyben ott ülnek Krupp és Wendel urak. A tárgyalás napirendjén állnak „a közös érdekeket érintő összes kérdések”, azaz a plutokrácia közös érdekei, amelyek a népeket szembeállítják egymással és az ő terhükre egyezkednek. Megbeszélik „a megrendelések elosztását”, Franciaország és Európa kiszipolyozásának eszközeit, mialatt a propaganda csepürágói továbbra is ünnepélyesen szavalnak a „vér harcáról az arany ellen”. Világos, hogy Rosenberg ideológiája és mitológiája csak mesterséges köd, melynek célja, hogy az imperializmusok politikáját meghatározó gazdasági és pénzügyi tényeket a népek előtt elpalástolja. A „Rassensee” mögött a monopóliumok extraprofitja rejlik.

Rosenberg kezét nyújtott mindazoknak, akik hajlandók *együttműködni* az új Európában, azaz mindazoknak, akik hajlandók behódolni. Mert együttműködni egy imperialista csoportosulásban annyit jelent, mint részt venni az alárendelés, kizsákmányolás és leigázás *imperialista* viszonyaiban. Ilyen sorsra kárhoztatták Franciaországot a francia nagytőke urai és pártfogóik. A jelenlegi helyzet Európában, Ausztria és Csehszlovákia annexiója, a spanyolországi intervenció, Belgium, Norvégia, Hollandia, Dánia függetlenségének elvesztése, Közép-Európa és a Balkán „megszervezése”, ami Románia és Magyarország még teljesebb függőségére vezet – mindez mutatja, hogy az elnyomás fokozódik, hogy az imperializmus gyarmatosítja Európát, ahogyan hajdan Afrikát gyarmatosította, s hogy ez Európai Föderáció, Németország vagy Anglia vezető szerepe mellett, nem lehetne egyéb, mint óriási börtön az európai népek számára.

Rosenberg a második imperialista háborút beszédében abból a tényből származtatta, hogy „a vér igazi erői fel-lázadtak a vitális értékek gyűlöletes lealacsonyítása ellen”, amit az első Versailles képviselt. De hol volt ez a „lázadás”, amikor a második imperialista háborút megelőző években a „vér” és az „arany” képviselői között alkudozások folytak egy szovjetellenes agresszió érdekében? Az 1939–1940–1941-es imperialista háború kulisszatitkainak ezt a lényeges mozzanatát Rosenberg sokat sejtető hallgatás fátylába burkolta.

Ugyanis tény, hogy a francia–angol imperializmus a német imperializmussal fennálló ellentéteit a Szovjetunió rovására akarta rendezni.

Vajon Rosenberg már elfelejtette azt az időt, amikor a hitlerista rendszer képviselői a „bolsevik sárkány” elleni küzdelem Szent György lovagjainak, olyan hősöknek kiáltották ki magukat, akiket a gondviselés külön abból a célból küldött a földre, hogy megvédjék – „A huszadik század mítosza” szerzőjének szavaival élve – „az Európát fenyegető sztyepp” ellen a „Nyugatot”, lényegi tartalmával, a kapitalizmussal együtt?

A francia–angol imperializmus, hogy birtokait megőrizze, valóban „felajánlotta” a Szovjetunió egyes részeinek bekebelezését. Ezért tették lehetővé a hitleri Németország újrafelfegyverzését. Ezért tették nekik az egyik engedményt a másik után. Belementek abba, hogy annektálja Ausztriát és Csehszlovákiát. Blum révén a be nem avatkozás politikáját követték. A „vér” és az „arany” képviselői között imperialista alkudozások folytak, amelyek minden részlete korántsem ismeretes: München ezeknek egyik intő példája.

Csakhogy a „mély alkotó életerő”, azaz a német imperializmus visszariadt a szocializmus országának hatalmas ereje

elől. Erre a francia–brit imperializmus részéről megszűntek az engedmények, s megindult a harc a világ újrafelosztásáért, nem a szocializmus országa terhére, hanem maguk az imperialista hatalmak között.

Rosenberg nemcsak azt a fontos szerepet titkolja el, amelyet a francia–angol imperializmus szovjetellenes céljai a jelenlegi háború kirobbantásában játszottak. Azt is eltitkolja, hogy ez a politika Franciaország vereségének alapvető oka. Nagyon jól tudja, hogy a szovjetellenes háború volt a francia–brit imperializmus fő törekvése. Nagyon jól tudja, hogy a nagytőke urainak *osztályszelleme* okozta a vereséget és szolgáltatta ki Franciaországot. Mindazonáltal elhallgatja ezt a vitathatatlan tényt és feloldani igyekszik a francia plutokráciát a felelősség alól, azt állítván, hogy a „demokrácia” idézte elő a háborút és a vereséget. Az imperialista szolidaritás egy másik megnyilvánulása a „közös érdek”, melyről e pillanatban Franciaország és Németország vasipari trösztjeinek Párizsban összegyűlt képviselői tárgyalnak.

Rosenberg az „érvelését azzal a legváltozatosabb hangnemben megismételt állítással próbálta erősíteni, hogy ily módon nincs más lehetőségünk, mint hogy alá vessük magunkat az imperialista uralomnak, mert ez az uralom végleges, sőt örök. Mi értelme lenne az ellenállásnak, amikor a jövő ügyis a szolgaságé?”

Ámde nyilvánvaló, hogy itt csak a reklám elveinek megfelelő dicsekvésről van szó.

Ez még Rosenberg beszédéből is kiderül. Mert ez a férfiú, aki a szovjetellenes, valamint az antimarxista kirohanások nagy szakembere volt, a Szovjetunió tárgyában olyan abszolút hallgatásba burkolózott, hogy erről egyetlen szót sem ejtett.

S mit is mondhatott volna? A támadás most *tilos*. Aki a marxizmust „velejéig destruktívnek” nyilvánította, most

hallgatásra kényszerül annak a hatalmas erőnek a nyomására, melynek forrása a Marx, Engels, Lenin és Sztálin zászlaja alatt épülő szocializmus.

Rosenbergnek a Szovjetunióra vonatkozó hallgatása aláhúzza azt a tényt, hogy a szocializmus országa eleven cáfolata Rosenberg beszédének és minden hasonló beszédnek, a világ jövőjét és az imperializmus örökkévalóságát illető valamennyi fajelméleti állításnak.

Az imperializmusoknak az az ábrándja, hogy konfliktusukat a Szovjetunió terhére rendezzék, Sztálin zseniális politikája folytán szertefoszlott. Az imperializmusok most olyan harcba bonyolódtak, amely szüntelenül gyöngíti őket. De a Szovjetunió, ahol a sztálini külpolitika következtében megmaradt a béke, minden órában egy lépést tehet előre az új világ építésében és ennél fogva növelheti az ott szabadságban élő népek jólétét, valamint a szocializmus országának hatalmát. Az új világ erősödik, míg a régi világ, melyhez Rosenberg is tartozik, fajelméleti mítoszok álruhájába bújtatott plutokráciájával együtt, haldoklik az imperialista háború közepette, mely halottakat halottakra és romokat romokra halmoz.

Ezt a leckét napról napra jobban megértik a népek, amelyek harcban állnak szabadságukért és függetlenségükért.

Rosenberg hasztalanul igyekszik mítoszokkal és jelszavakkal a tömegekben csüggedést elhinteni. Maga az imperialista kizsákmányolás teremtette meg azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik a megdöntéséért vívott hatékony és végül győzelmes harc folytatását.

Valamennyi hadviselő országban, Németországban éppúgy, mint Angliában, Olaszországban éppúgy, mint Franciaországban, a népeknek le kell számolniuk saját tőkéseikkel. Ebben a harcban nem állnak egyedül. Szövetségesekre támaszkodhatnak a gyarmati népekben, valamint minden kizsákmányolt népben.

Az elnyomott országok proletariátusának szövetségei lehetnek mindazok, akik a nemzeti felszabadulásért küzdenek.

Az imperialista elnyomás súlyosbodása nem egyoldalú folyamat. Egyidejűleg azoknak az embereknek a száma is növekszik, akiknek létérdekük az imperializmus megdöntése. Ez olyan hatalmas hadsereg, melynek erői szüntelenül nőnek, míg az imperializmus erői gyöngülnek. Ez a hadsereg már elég erős ahhoz, hogy győzelmet arathasson, s ez a hadsereg bizonyára el fogja érni, hogy a plutokráciák háborújának befejezése együtt járjon az imperializmusnak a földgolyó újabb pontjain bekövetkező megdöntésével, mint ahogyan ez 1917-ben Oroszországban történt.

Ebben a harcban a győzelem alapfeltétele az összes elnyomottak összefogása elnyomóik ellen.

Ezért az elnyomott Franciaországban, melynek a kizsákmányolás és szolgaság jövőjét szánják, a Kommunista Párt egységre hívja fel a francia nemzetet a szabadságért és a függetlenségért, egységre az árulók és a paraziták klikkjének elűzéseért, olyan igazi népkormány hatalomra juttatásáért, amely valóban megdönti a tőke uralmát, s amely – becsületes emberekből összetéve – a nép útján és kizárólag a nép érdekében fog kormányozni.

A Szovjetunió utat mutat

Rosenberg a következő szavakkal fejezte be beszédét: „A nemzetközi eszme zűrzavarából, nyomorúságából és szegénységéből a faji eszmény bontakozott ki. Ennek az eszménynek minden területen aratott győzelme jelenti a XX. század igazi forradalmát.”

Ezeket a sorokat Rosenberg régen írta. A világ megvál-

tozott, de a propaganda témáját a XX. század mítoszának szerzője nem változtatta meg.

Nem az egész világ süllyedt zűrzavarba és nyomorúságba; a zűrzavar és a nyomorúság arra a világra jellemző, amely a földgolyónak már csak öthatod részét foglalja el. Ez a világ napról napra tanúsítja, hogy képtelen mást teremteni, mint zűrzavart és nyomorúságot, imperialista háborút és romhalmazt. Ebből a zűrzavarból és ebből a nyomorúságból fakadt az, amit Rosenberg „faji eszménynek” nevez. Úgy jött létre, mint utolsó kísérlet arra, hogy meghosszabbítsa a tőke parazitáinak uralmát, melyet a történelem menthetetlenül eltűnésre ítél. Mert a zűrzavar, a nyomorúság, a világ felosztásáért megismétlődő háborúk a tőkés világ haldoklásának jelei, s ehhez a haldokló világhoz tartozik a hitlerista Németország, „a huszadik század igazi ellenforradalmának” vezetőivel egyetemben.

Az új világ az, amely éppen meg van óva a zűrzavartól és a nyomorúságtól, az imperialista háborútól és romjaitól, az az ország, amely lerázta a tőkés kizsákmányolás igáját.

Rosenberg nagy hangon beszél „a nemzetközi eszme szégyenéről”. Igen jól tudja, hogy valójában „a nemzetközi eszme veszélyéről” van szó, amely a népeket egymás ellen uszító imperializmusokat fenyegeti.

Rosenberg, kiaknázva egy győzelmet, mely – mint minden kapitalista győzelem – csak ideiglenes lehet, el akarja temetni „a nemzetközi eszmét”. De ugyanebben a pillanatban az elgyötört emberek tíz- és százmilliói vetik szemüket izzó reménységgel arra az országra, ahonnan az eredetileg német nyelven megfogalmazott dicső jelszó sugárzik: „*Világ proletárai egyesüljetek!*”

Rosenberg hiába hirdeti, hogy semmis és végleg halott a haladás és a demokrácia, a szocializmus és a testvéri emberiesség, a tudomány és az ész; hiába akarja elcsüggeszteni az embereket azzal, hogy legdrágább eszményeiket a

sárba tiporja. Új meg új embermilliók látják a szocializmus országában nagyszerű bizonyítékát annak, hogy a kapitalizmus megdöntése lehetővé teszi olyan új társadalom építését, melynek vívmányai minden téren meghaladják az évezre-des szabadságharcok során szőtt legmerészebb álmokat is.

Rosenberg el akarta temetni 1789-et, azaz a *demokráciát*. A demokrácia meghalt a flandriai csatatéren, mondotta Rosenberg. De az emberek milliói látják, hogy ugyanakkor, amikor a kapitalizmus szóvivői, mint Rosenberg is, a demokráciát holttá nyilvánították, a Szovjetunióban beiktatták a sztálini alkotmányt, mely első ízben valósítja meg az igazi demokráciát. Ugyanakkor, amikor a kapitalizmusok eltörlik az általános választójogot, a szovjet alkotmány megvalósítja a közvetlen és titkos szavazás útján történő igazán általános választást. Ugyanakkor, amikor a leginkább „demokratikus” kapitalizmusok is korlátozzák a szabadságjogokat, a sztálini alkotmány a Szovjetunió polgárainak nemcsak olyan politikai és társadalmi jogokat biztosít, amelyek még a legdemokratikusabb országokban is ismeretlenek, mint a munkához való jogot, hanem még szavatolja is a jogok tényleges gyakorlását.

Világossá válik tehát nemcsak az elméleti elemzés, hanem a tények alapján is, hogy a polgári demokrácia korlátozott és korrupt voltáért a kapitalizmus felelős, s hogy a kapitalizmus megdöntése, a szocializmus felépítése, az osztály nélküli társadalom tényleges megvalósítása teszi lehetővé az igazi demokráciát.

Ezért a Szovjetunió minden területen a *népek reményeként* jelenik meg.

Rosenberg szeretné elhíttetni, hogy az obskurantizmus évezredekig fog uralkodni! De valójában nincs a világon olyan hatalom, amelynek sikerülne elfelejtetni a tudományt és az ésszt, a Szovjetunió pedig, a barbárságtól mentes civilizáció,

a szocialista civilizáció építője védelmezi és megőrzi az emberiségnek ezeket a kincseit.

S hogyan is hitethetnék el a népekkel, hogy az őket sújtó nyomor a természet törvénye, melybe bele kell törődniük? Hiszen látják, hogy a nyomor csak a kapitalizmusban uralkodik, s hogy a válságokkal és a munkanélküliséggel együtt egyszersmindenkorra eltűnt ott, ahol a kapitalizmus megdőlt. A földgolyó egyhatodán, ahol a Lenin és Sztálin pártjának vezetésével épült szocializmus uralkodik, a kapitalizmus megdöntése a régi cári Oroszország inséges népeinek növekvő jólétet juttatott. A történelemben első ízben bebizonyosodott, 193 millió ember konkrét élete útján, hogy a boldogság igenis e világról való.

Az az ország, mely a szocializmust megvalósította és ennek következtében a legerősebb gazdasági és katonai hatalom lett, 1917-ben megvert ország volt. Ha Oroszországban megmarad a kapitalizmus, az imperializmusok feldarabolták és csatlós sorba juttatták volna az országot. A kapitalizmus megdöntése lehetővé tette felszabadulását és példátlan felemelkedését. Egyszersmind lehetővé tette, hogy a régi cári Oroszország, mely Lenin kifejezése szerint „a népek börtöne” volt, testvéri unióvá alakuljon át, ahol egyenjogú népek a sztálini barátság szellemében együttesen munkálkodnak.

A Szovjetunió példája ily módon szemünk elé tárja, hogy a kapitalizmus megdöntésével kivívhatjuk Franciaország szabadságát és függetlenségét; hogy a társadalmi felszabadulás megnyitja a nemzeti felszabadulás útját.

A szocializmus felépítésének óriási munkáját Lenin zseniális utódának, Sztálinnak a vezetésével teljesítették. Feléje irányul a világ kizsákmányolt dolgozóinak és elnyomott népeinek tekintete, mert benne látják a felszabadulás felé haladó emberiség igazi vezetőjét, aki népeit a marxizmus-leninizmus általa is gyarapított tudományára támaszkodva

kormányozza. Miként Leninben, benne is az új típusú népvezér testesül meg, aki a történelmi törvények ismeretét e törvények alkalmazására való rendkívüli képességgel párosítja, aki a népeket az ész és egy való eszmény nevében igazgatja, akit óriási tömegek szeretnek, mert saját tapasztalataik alapján sorsuk biztos kezű kormányosát látják benne.

A Francia Kommunista Párt útja a nagy Sztálin útja. A győzelem útja.

Az 1917 októberi győzelmes forradalom megbosszulta a hős párizsi kommünt, melyet vérbe fojtottak Thiers és a versailles-iek, akik Bismarcktól kértek és kaptak segítséget, cserében pedig nyomasztó békeszerződést írtak alá.

A mi harcunk a kommünároké, akik megbonthatatlanul egyesítették a dolgozók felszabadulásának és a haza szabadságának ügyét.

Ez a harc fogja meghozni Franciaországnak és a világnak a kenyeret, a szabadságot és a békét.

Tartalom

7	Előszó a francia kiadáshoz
11	Louis Aragon Georges Politzerről
19	Bevezetés
54	Faj, nemzet, nép
69	A felvilágosodás filozófiája és a modern gondolat
106	A filozófia és a mítoszok
157	Mi a racionalizmus?
227	A vak barlangjában
247	Bergson halála után
256	A pszichoanalízis vége
276	Forradalom és ellenforradalom a XX. században

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
Szerkesztette dr. Lakatos György

A borító és a kötésterv Kemény Zoltán munkája

Műszaki vezető Szécsi Andor

Műszaki szerkesztő Kun Gábor

A szedést 1971. VII. 9-én kezdték meg

Megjelent 1972. I. 30-án 3000 példányban

Terjedelme 17,4 (A/5) ív

PL-4-K-7274

71.0239/1 – Zrínyi Nyomda, Budapest

Felelős vezető Bolgár Imre igazgató